

Boris Buden

Zonă de trecere

Despre sfârșitul postcomunismului

Traducere: Maria-Magdalena Anghelescu

Cuprins

În loc de introducere: Al douăzecilea bărbat

I

Societate și cultură:
De la societatea fără clase
la clasa fără societate

Turnura cinică

În privirea celorlalți – Când utopia încă nu era o insultă: ironia liberală a lui Rorty – Acum treaba devine serioasă: trecerea spre cinism – „Ce anume ne face membri ai unei societăți?” – Nicio democrație fără capitalism?

Când libertatea a avut nevoie de copii

O ideologie numită tranzitologie – Educație pentru imaturitate – Educație pentru prostie – A nu se uita: contrazicere și rezistență

Mizeria recuperării

Poporul a vrut-o – La început a fost unitatea – La sfârșit a fost cultura – A fost oare și comunismul o putere colonială? – Societatea respinsă – Revoluția absentă

Unde era societatea

Pe temeiul lipsă al societății – Trecerea spre politic – În nicio societate acasă – O societate postsocială? – Unde era societatea, s-au făcut zone

„Tovarăși, nici acum nu mi-e rușine de trecutul meu comunist”

II

Credința: Dumnezeu *will tear us apart again*

Dumnezeul eliberat

Dumnezeul regăsit – în ritm de rock’n’roll

În beția credinței – Sub constrângerea legitimării – Al treilea totalitarism – Așa piere Occidentul – Credința, cea care ne va despărți din nou

Până aici și nu mai departe – apărarea liberală a statului laic

Laicitatea în retragere – Dumnezeuul cuvântului străin: conceptul de traducere al lui Habermas – Religia și politica dincolo de comandamentul purității – A crede sau a nu crede, nici nu se pune problema – câtă vreme ești de aceeași religie cu mine – Când societatea se descompune...

Credința e mai rece decât ura

III

Viitorul: utopia după sfârșitul utopiei

Speranță fără societate – După sfârșitul utopiei: retroutopia – Înapoi din viitor – Înapoi în viitor – Fie un viitor fără societate, fie o societate fără viitor – „Casa terorii” din Budapesta

Epilog: Robinsonul postcomunist

La 23 aprilie 2009, studenții și studentele Facultății de filosofie din Zagreb au întrerupt cursurile și au ocupat clădirea facultății. Cererea lor era simplă: desființarea taxelor de școlarizare pentru toți studenții din țară. În zilele următoare, protestele și blocajele s-au extins în douăzeci de alte facultăți. La Zagreb, studenții au reușit să ocupe sediul Facultății de filosofie chiar mai mult de o lună. Scopul – desființarea taxelor de școlarizare – nu a fost atins. Totuși, protestul lor a readus pe scena politică problema socială, de mult abandonată. Pusă de cei care nu au de pierdut nicio iluzie asupra trecutului, pentru că ei întrupează speranța în viitor. Lor le este dedicată această carte.

În loc de introducere:

Al douăzecilea bărbat

Istoria postcomunismului ar trebui povestită începând de la sfârșit. Ne vom scuti astfel de unele iluzii, ca de pildă de aceea că postcomunismul ar fi o fază de trecere istorică, începută într-un anumit punct și terminată în altul, după ce și-a îndeplinit rostul. Sfârșitul cu care începe istoria noastră se află, din contra, acolo unde ea și-a pierdut orice sens și s-a evaporat în neant.

Linia de cale ferată care leagă capitala sârbă Belgrad cu portul maritim muntenegrean Bar traversează, pe un segment cu o lungime de numai câțiva kilometri, Bosnia și Herțegovina. Pe acest segment, la stația Štrpci, un grup de paramilitari sârbi a oprit, în februarie 1993, trenul Belgrad-Bar – cu știința și aprobarea autorităților din Belgrad, așa cum a reieșit mai târziu. Au percheziționat rapid vagoanele și i-au silit pe pasageri – douăzeci de bărbați – să coboare. Cel mai tânăr avea șaptesprezece ani. Optsprezece dintre ei erau musulmani, mai ales cetățeni sârbi și muntenegreni, unul era croat, un ofițer pensionat din armata federală iugoslavă, care locuia în Belgrad și era în drum spre Podgorica, capitala Muntenegrului, ca să-și viziteze fiul, care își încheia acolo serviciul militar. Naționalitatea, vârsta și numele celui de-al douăzecilea bărbat au rămas necunoscute – până astăzi. Singurul lucru care se știe despre acest om este că era „un negru”. Cele patru mărturii depuse mai târziu, independente una de alta, coincid în această privință. Potrivit unui cantonier din gara Štrpci, el semăna cu un om de culoare, probabil cu un egiptean. Acest bărbat negru ar fi fost corpolent, ar fi avut cam 1,85 metri înălțime și ar fi ținut pe braț un sacou, în plus ar fi purtat o geantă sau un geamantan. Ajutorul mecanicului de locomotivă l-ar fi văzut și el pe peron. Ar fi fost condus de un soldat în direcția unui camion parcat. Zicea că soldatul l-ar fi bătut ușor pe umăr, râzând. Conducătorul își amintea și el că bărbatul avea un bilet dus-întors Belgrad-Podgorica.

Ce s-a întâmplat apoi, s-a aflat abia după trei ani, grație depoziției unuia dintre răpitori în fața judecătorului de instrucție. Cei douăzeci de pasageri au fost transportați cu ajutorul unui camion până la sala de gimnastică a unei școli elementare din satul cel mai apropiat, unde au fost batjocoriți și bătuți. „Iar de câte ori unul dintre ei cădea, era călcat în continuare în picioare.” Și bărbatul negru a fost bătut, „deși cel mai puțin”. Tuturor li s-au luat banii și celelalte lucruri de preț, pradă care a fost împărțită ulterior între răpitori. Din mărturia răpitorului reiese că negrul a fost ultimul om evacuat din tren. El își amintea, de asemenea, că liderul grupului paramilitar a spus: „Ăsta-i frățiorul meu” și l-a sărutat. Potrivit aceleiași declarații, el ar fi încercat mai târziu, în sala de gimnastică, și să se răscumpere: „Negrul a scos din buzunar banii iugoslavi fără nicio valoare și-a spus că vrea să-și plătească cu ei viața, iar noi am râs de el.” În epoca aceea în Iugoslavia era o inflație nemaipomenită. Bancnotele se schimbau permanent, așa încât nici măcar în țară nu se mai

știa care bancnote erau valabile și care nu. Deci bărbatul negrul putea s-o știe cu atât mai puțin. Însă ce nu știa el era că propria-i viață era deja mai lipsită de valoare decât banii fără de valoare cu care încerca s-o răscumpere.

După aproximativ o oră de tortură, cei răpiți au fost legați cu sârmă și transportați, cu același camion, într-o casă arsă dintr-o livadă de pe malul Drinei. Acolo au fost conduși în grupuri de cinci-șase persoane la parter și împușcați. Doi dintre ei, care au încercat să fugă, au fost uciși afară, în livadă. Leșurile lor au fost aruncate a doua zi în râu și nu s-au mai găsit niciodată.

După câțiva ani, unul dintre făptași, a cărui depoziție o cităm aici, a fost condamnat de un tribunal din Muntenegru la 15 ani de închisoare. Alții își așteaptă procesul, chiar în fața Tribunalului Crimelor de Război, de la Haga. Dar cei mai mulți sunt, și acum ca și atunci, în libertate.¹

Cât despre victime, între timp aproape toate detaliile sunt cunoscute: numele lor, locul unde au trăit și au lucrat etc. La început, familiile lor și câteva ONG-uri, iar apoi – desigur, abia după ani – instituțiile „statului de drept” au făcut lumină în destinul lor necunoscut. Dar până în ziua de astăzi a rămas un mister ce s-a întâmplat cu bărbatul negru. Cine era el? Cum se numea? A fost eliberat, iar dacă da, atunci când și cum? Liderul bandei criminale îl numise „frățior” și-l sărutase; a fost bătut mai puțin decât ceilalți. Asta ne face să sperăm că n-a sfârșit, împreună cu ceilalți, în Drina. Pe de altă parte, unicul condamnat de până atunci susținea că toți cei care au fost răpiți din tren au fost și uciși.

De ce nu știm nimic? Pentru că nimeni nu s-a interesat de soarta acestui om, nici măcar judecătorul de instrucție. De parcă nu i-ar fi lipsit nimănui. Să ne imaginăm, doar abstract, că trebuie să existe undeva o familie care îi simte lipsa. Dar nicio societate n-a anunțat pierderea lui, nimeni n-a cerut înapoierea lui. Până și statutul de victimă îi este refuzat, de victimă pe care o societate, de pildă în forma politică a națiunii, să o poată reevalua politic în narațiunea suferinței sale colective, pentru a o include, ca pe un element ritual al memoriei, în identitatea sa. Și chiar dacă el ar fi supraviețuit într-un fel acestei răpiri, dacă acel criminal care-l sărutase pe „negru” ca pe „frățiorul” lui l-ar fi eliberat, tot nesemnificativ ar rămâne pentru jurisprudență. Ca unic supraviețuitor, el ar putea fi martorul cheie al masacrului, dar niciun tribunal n-a manifestat până acum vreun interes pentru mărturia lui. Mort sau viu, „negrul” este nesemnificativ – pentru că el era fără societate.

În ținuturile în care s-a petrecut această istorie cumplită, ca o palidă reflecție a celui mare foc epocal în care au pierit societăți întregi, se spune de obicei, despre oamenii care au dispărut în mod similar, că au fost înghițiți de noapte.

¹ Liderul grupului, un oarecare Milan Lukić, a fost condamnat în iulie 2009 de un tribunal la închisoare pe viață, dar nu pentru acest caz, ci pentru alte crime de război, făcute chiar în timpul războiului.

Or, tocmai în această noapte, înghițitoare de oameni fără de societate, și-a găsit sfârșitul istoria postcomunismului. Cine încearcă s-o repovestească din acest punct, va sta deodată în fața unei perspective noi, întunecate, pe care Giorgio Agamben a descris-o în *Homo sacer*. Agamben ne avertiza că nu trebuie să confundăm nici dezmembrarea sângeroasă a Iugoslaviei, nici dizolvarea organismelor statale tradiționale din Europa de Est, care au însoțit prăbușirea comunismului, cu o recădere temporară într-o stare de natură – în lupta tuturor împotriva tuturor, cum spune Hobbes –, o recădere căreia i-ar fi luat curând locul, în cursul „normalizării” postcomuniste, noile contracte sociale și consolidarea noilor state naționale. Este vorba mai degrabă despre „ieșirea la lumină a stării de excepție ca structură permanentă de de-localizare și de dis-locare juridico-politică.” În procesele de descompunere socială a postcomunismului Agamben vedea „evenimente premonitorii care anunță, ca mesageri sângeroși, noul *nomos* al pământului, care [...] va tinde să se extindă la toată planeta”².

Așa încât noaptea aceea, care în februarie 1993 a coborât peste mica livadă de pe malul Drinei și l-a înghițit pe un „negru”, nu s-a dizolvat în dimineața următoare la lumina soarelui. Din contra, a devenit tot mai întunecată și mai densă. Ba mai mult, s-a lățit dincolo de Bosnia și de societățile ex-comuniste, tot mai departe. Potrivit unei relatări BBC despre emigranții africani care încearcă să intre ilegal în Europa, numai în anul 2006, între Insulele Canare și continentul african și-au pierdut viața sau au dispărut 6000 dintre ei.³ Similar cu negrul din Bosnia, nici despre acești oameni nu se știe nimic. La fel ca în cazul lui, se pare că nu există nicio societate care să le simtă lipsa. I-a înghițit și pe ei aceeași noapte. Ce legătură are soarta lor cu postcomunismul? Ei bine, toți **au murit de același Zid.**

Căci, după cum se știe, totul a-nceput cu căderea Zidului [Berlinului] – un început care, așa cum părea, n-avea nimic a face cu noaptea întunecată care înghite oameni. Dimpotrivă, era luminos, chiar plin de culoare. Căci în acest fel compara Adam Michnik eliberarea de comunism cu eliberarea unui deținut. După ani de închisoare, el pășește în fine afară, în libertate: „[...] lumea e frumoasă, pestriță, păsările ciripesc, iarba e verde...”⁴.

În mod curios, imaginea acestei treceri de la dictatura comunistă la libertatea democratică amintește de o scenă celebră dintr-un film sovietic – *Călăuza*, de Andrei Tarkovski, din anul 1979: într-o secvență care durează mai multe minute, trei oameni călătoresc cu o drezină în zona interzisă.

² Giorgio Agamben, *Homo Sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben*. Traducere din limba italiană de Hubert Thüring, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2002, p. 49 [ed. rom.: *Homo sacer. Puterea suverană și viața nudă*, traducere de Alex Cistelean, Cluj-Napoca, Editura Idea Design & Print, 2006, p. 37].

³ „[...] about 600 bodies had been picked up on the shores of the Canaries and the African mainland in the past 12 months, but the total of migrants killed had been about 10 times higher [aproximativ 600 de trupuri au fost culese de pe țărmurile Insulelor Canare și de pe continentul african în ultimele 12 luni, dar totalul emigranților uciși fusese cam de 10 ori mai mare].” Cf. „Canaries migrant death toll soars”, joi, 28 decembrie 2006 (<http://news.bbc.co.uk/2/hi/europe/6213495.stm>).

⁴ Adam Michnik, „Verteidigung der Freiheit. Reflexionen über 1989” (<http://www.eurozine.com/articles/2009-04-30-michnik-de.html>).

Traversarea printr-un ținut al nimănui conduce de la un peisaj industrial sumbru, cu fabrici dărăpănate, prezentat într-un cenușiu-sepia trist, la o zonă scăldată într-o lumină strălucitoare și în culori pastelate. E frumos, pestriț, păsările ciripesc, iarba e verde... În acea zonă toate dorințele se împlinesc.

Oare a anticipat Tarkovski cu filmul său eliberarea de comunism, trecerea fericită de la realitatea întunecată a socialismului real la lumea pestriță a democrației și a prosperității economiei de piață, unde dorințele milioaneilor de oprimați se împlinesc?

Ca alegorie, filmul făcea aluzie la un eveniment istoric mult mai important – la declinul modernismului industrial, care unește, prin unul și același destin istoric, cele două lumi pe atunci opuse, Vestul capitalist democratic și Estul real-socialist. *Călăuza* are mai multă înțelepciune decât conștiința istorică dominantă astăzi. El prezintă trecerea postcomunistă numai ca pe un episod al marii turnuri postindustriale.

Nici zona din filmul lui Andrei Tarkovski nu este nimic altceva decât un episod din viața protagonistului său – o evadare periculoasă în ceea ce este interzis, care promite îndeplinirea tuturor dorințelor. Dar la destinație, acolo unde ruinele unei lumi în declin sunt acoperite deja de o nouă viață, colorată, aceste dorințe rămân neîmplinite. Omul și le refuză și se întoarce în realitatea cenușie, unde declinul continuă. Iar istoria își găsește adevăratul ei sens nu în pătrunderea euforică în zonă, ci abia în această revenire sobră din ea. Ceea ce contează nu sunt iluziile care ne-au condus în zonă, ci numai experiența pe care am trăit-o acolo.

Căci asta a fost postcomunismul, o zonă de trecere, din care ne-am întors. Nu mai rămâne decât întrebarea dacă am învățat ceva din asta.

I

Societate și cultură:

De la societatea fără clase

la clasa fără societate

Turnura cinică

Imaginea căderii Zidului Berlinului, care reprezintă prăbușirea comunismului, conține, deja, tot adevărul postcomunismului: vedem mase euforice care aleargă trecând peste zid și prin porțile lui deschise, ca niște grăunțe dintr-un sac spart, dar nu vedem ceea ce văd masele. Privirea oamenilor care au prăbușit atât zidul, cât și comunismul nu este conținută în documentul iconic al faptei lor revoluționare. Ceea ce conține el însă, este privirea celorlalți, care nu au participat activ la acest eveniment. Astfel, imaginea noastră despre căderea comunismului este scindată între o întâmplare oarbă și reprezentarea ei simbolică, făcută din afara acestei întâmplări.

În privirea celorlalți

Și Kant observase deja un fenomen similar. Pe atunci era vorba despre Revoluția Franceză.¹ El susținea că adevărata ei semnificație a apărut în privirea celor din afară, care nu participaseră la cele întâmplate. Motivul pentru care o întâmplare devine eveniment istoric rezidă, prin urmare, nu atât în acțiunea actorilor, cât într-o identificare a spectatorilor pasivi cu această acțiune: „În acest joc de mari transformări se trădează numai modul de gândire al spectatorilor.” Abia când aceștia au recunoscut, ca în cazul Revoluției Franceze în evenimentele din 1789 din Paris, „un progres spre mai bine”, și asta în sensul unei „tendințe a speciei umane în ansamblul ei”, abia atunci, spune Kant, „incidentalul” devine un semn istoric. Așa a devenit asaltul unei închisori de stat pariziene, „asaltul Bastiliei”, simbolul unei revoluții în sensul istoriei mondiale.

Oare nu stau lucrurile similar și în cazul Zidului Berlinului? Oare nu tot cei din afară, din Vest, au fost cei care, prin entuziasmul lor, sau, în cuvintele lui Kant, prin „dorința de simpatie care frizează entuziasmul”, au recunoscut în căderea Zidului un eveniment de semnificație istorică mondială, un eveniment care reprezintă sfârșitul epocal al comunismului? Dar ce a fost acel ceva care i-a entuziasmat atât de mult pe spectatorii occidentali, în 1989, la căderea Zidului Berlinului și la celelalte evenimente importante pentru căderea comunismului – de la „Revoluția de catifea” din Praga, până la sângeroasa prăbușire a regimului Ceaușescu din România? Cu ce s-au identificat, de fapt, observatorii pasivi din Vest?

Nu se poate să fi fost numai „revenirea” la idealurile democrației, realizate deja în Occident, afirmă filosoful sloven Rado Riha, care a atras atenția, imediat după turnura democratică din

¹ Immanuel Kant, *Streit der Fakultäten, Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik I*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1993. Vezi mai ales pp. 357-360.

1989/1990, asupra paralelei cu Kant.² Observatorii occidentali, spune el, sunt perfect conștienți de lipsurile democrației liberale. Departe de a fi entuziasmați de sistemul în care trăiesc, au mai degrabă o relație sobră cu el, adoptă frecvent o atitudine ironică sau chiar cinică. În era capitalismului târziu, masele din Occident nu mai cred în democrație – spre deosebire de oamenii din Europa de Est, care se eliberează de comunism. În această asimetrie trebuie căutat adevăratul motiv de entuziasm al publicului occidental. Ceea ce i-a entuziasmat atât de mult pe oamenii din Vest a fost „o fascinație asumată necondiționat de actorii est-europeni în raport cu democrația occidentală, credința lor naivă în ea, credința oarbă, cum s-ar spune”³.

Astfel, separația între spectatorii pasivi ai întâmplării istorice, care exercită totuși puterea dătătoare de sens asupra acestei întâmplări, și actorii care nu sunt conștienți de sensul istoric al acțiunii lor practice, capătă încă o dimensiune. Ea implică și o separație în chiar conceptul contemporan de democrație. El se desparte într-un ideal, care în mod evident nu poate fi niciodată atins, și o realitate imperfectă, care deviază de la acesta. Firește că realitatea deține prioritatea față de ideal. Prin urmare, și atitudinea noastră față de democrație este ambivalentă. După cum sugerează Riha, ea poate fi ori *sobră*, ori *naivă*. Dar nici aici nu există nicio simetrie. Un democrat sobru nu este numai conștient de imperfecțiunile realității democratice, cum ar fi imposibilitatea atingerii unei transparențe totale a vieții sociale și politice, sau imposibilitatea eliminării, odată pentru totdeauna, cu mijloace democratice, a corupției, egoismului, monopolizării, manipulării etc. El are și o idee despre potențialul de ameliorare, inerent sistemului democratic, și are, cum s-ar spune, în vedere ambele, realitatea și idealul, dar este în stare să le diferențieze și să supună de fiecare dată idealul la testul realității. Sobrietatea democratică pare a consta tocmai în această îmblânzire a idealurilor democratice. Ele sunt ținute sub control, ca să nu degenereze într-un entuziasm utopic. Dimpotrivă, un democrat naiv pare a nu fi în stare să perceapă corect dimensiunea realității. El confundă reprezentarea lui ideală a democrației cu realitatea ei. S-ar putea spune că reprezentarea lui despre democrație este una utopică. Dar oare cel care nu poate distinge democrația de utopie mai este un democrat?

Contrar naivității, sobrietatea democratică pare să posede mai multă autenticitate. Nu naivul, ci democratul sobru este un democrat veritabil. Primul crede, cum s-ar spune, orbește în democrație, este profund convins că, dintre toate sistemele, democrația este cel mai bun cu putință. În timp ce democratul sobru știe – ca să cităm dictonul uzat, atribuit lui Winston Churchill – că democrația **este cel mai rău** dintre toate sistemele politice posibile, dar nu există altul mai bun. Acest exemplu

² În eseul său „Kant in praktischer Absicht” (*Filosofsky Vestnik*, nr. 2, 1992, Ljubljana).

³ *Ibid.*, p. 153. Dar în cazul dezmembrării Iugoslaviei și a războiului care i-a urmat nu s-a mai simțit, spune Riha, nicio urmă de simpatie a publicului occidental. **Es schien, als spielte sich das jugoslawische Drama nach eigenen Regeln ab, ohne Rücksicht auf die Reaktionen des westlichen Publikums.** Iar vinovat de această dereglare a fost „naționalismul”. În timp ce actorii iugoslavi l-au înțeles ca pe un drept al lor, bun și democratic, Vestul a văzut în izbucnirea conflictelor naționaliste între popoarele iugoslave o trădare a celor mai importante principii ale democrației liberale.

este o parabolă a sobrietății democratice, în autocertitudinea ei aparent stoică. Conotația lui ironică nu poate fi, totuși, ignorată. Distanța ironică față de realitate nu este nicidecum în contradicție cu sobrietatea democratică; dimpotrivă, aceasta pare a fi componenta ei autentică. De exemplu, ca perspectivă asupra unei contingente imposibil de anulat a acestei realități, cam ca la Richard Rorty. Dar creșterea ei cinică ține și ea, potrivit lui Rorty, de sobrietatea democratică, ce radiază atât de sigură pe sine din privirea democrațiilor occidentali. Un democrat cinic este și el un democrat veritabil? Sau odată cu trecerea de la ironie la cinism s-a pierdut și democrația?

Când utopia încă nu era o insultă:ironia liberală a lui Rorty

Dar în ce constă diferența dintre o atitudine ironică și una cinică față de lume, respectiv față de realitatea democratică? Desigur, ea nu se află acolo unde Sloterdijk a căutat-o la vremea lui. Nouă ni se pare că cinismul, care domnește astăzi pretutindeni, nu mai poate fi atacat, așa cum spera Sloterdijk odinioară, cu ajutorul ironiei. Ironia nu mai funcționează ca o armă a criticii ideologice cinice împotriva „falsei conștiințe iluminate” (așa cum numește Sloterdijk cinismul), ca să dezvăluie în bătaie de joc contradicțiile acesteia în goliciunea lor și astfel să submineze hegemonia existentă – care e întotdeauna o hegemonie a cinismului. „Arborele ironic fantastic” al lui Sloterdijk, împodobit cu „gânduri înflorite” – o metaforă pe care a împrumutat-o de la Heinrich Heine, pentru a invoca o înnoire a filosofiei ca critică a rațiunii cinice⁴ – a fost înghițit de pădurea cinică. Nu doar ironia sa cinică, ci și alte strategii de transgresiune culturală, de la carnavalul lui Bahtin până la conceptele postcoloniale de hibridizare culturală, au eșuat în raport cu cinismul contemporan, respectiv au fost cooptate de el. Dar chiar dacă remediul lui Sloterdijk n-a fost eficace, diagnosticul pus de el epocii noastre, ca „peste tot” cinică, rămâne valabil.

Dar cum se deosebește democratul ironic de cel cinic, dacă nu prin faptul că primul întrupează o critică de succes a celuilalt? Totul indică faptul că nu trebuie să așteptăm de la teoria liberală un răspuns direct la această întrebare. Trecerea de la ironie la cinism pare a depăși puterea ei imaginativă. Gândirea liberală rămâne înăuntrul orizontului ironiei, tocmai pentru că din ironie își trage speranțele ei cele mai dragi. Exemplul cel mai bun în această privință ni-l oferă Richard Rorty. Viziunea sa, o utopie liberală, culminează tocmai în conceptul de ironie. Desigur, pentru Rorty și pentru acea teorie liberală pe care o reprezintă, utopia nu este, încă, o insultă. Vorbim deci despre o epocă – sfârșitul anilor 1980 – când un democrat sobru își mai putea permite să gândească utopic, fără să fie făcut naiv sau să fie chiar denunțat ca dușman al democrației, al cărui apel la ceva-ce-n-a-mai-fost duce direct în Gulag.

⁴ Vezi Peter Sloterdijk, *Kritik der zynischen Vernunft*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1983, p. 29 [ed. rom.: *Critica rațiunii cinice* (2 vol.), traducere de Tinu Părvulescu și Sanda Munteanu, Iași, Editura Polirom, 2002-2003, vol. 1, p. 19].

După cum se știe, Rorty rezuma imaginea ideală a unei democrații liberale a viitorului sub forma unei personalități conceptuale, pe care o numea „ironistă liberală”. Ceea ce o face liberală și ceea ce, potrivit lui Rorty, definește oamenii în general, este opinia că „cruzimea e cel mai rău lucru pe care-l fac”⁵. Această definiție are sens numai raportată la categoria centrală a utopiei liberale a lui Rorty: solidaritatea.

Solidaritatea se articulează prin capacitatea noastră de a vedea în niște oameni străini tovarăși de suferință și de a deveni sensibili la durerea și suferința pe care ei trebuie să le îndure. După Rorty, această sensibilitate nu apare dintr-o înțelegere a unor cauze, altminteri ascunse, ale nedreptății și exploatarei, pentru a îmbunătăți viața în societate. El nu își ascunde aversiunea față de forma de solidaritate particularizată istoric și tranzitorie – prin care înțelege unele proiecte socialiste, respectiv comuniste, de actualitate încă pe atunci, care își găsesc legitimarea istorică în ideea de solidaritate socială și încearcă să o realizeze în forma politică a unui stat social, mai mult sau mai puțin totalitar. Dar nici nu este gata să respingă ideea de solidaritate, ca intrinsec totalitară. Solidaritatea nu este pentru Rorty un fapt al vieții sociale, care își caută articularea politică corectă, cum ar fi cea liberală, pentru că nu a găsit-o în forma socialismului real, ci ea este un scop pentru care merită să lupti, în funcție de care se orientează proiectul său de utopie liberală. Solidaritatea, așa cum o definește Rorty, este un ideal utopic al ironismului liberal. Nobila ei sarcină este aceea de a promova progresul omenirii spre mai bine, printr-o aprofundare și extindere a sensibilității noastre la suferința celorlalți, deci printr-un fel de progres în sentimentul solidarității. Această progresie nu poate fi problema unei cunoașteri filosofice superioare, care ar avea, să spunem, argumente mai puternice de partea sa. Ea ar trebui, mai degrabă, să aibă loc ca un fel de îmbogățire și rafinare culturală generală. Pentru Rorty, compasiunea pentru suferința celorlalți poate fi sporită prin diverse forme de articulare culturală, de la cercetările etnografice și rapoartele jurnalistice, trecând prin benzile desenate și dramele documentare, până la *fiction* (Dickens, Henry James, Nabokov, Orwell etc.), cinematograful și televiziune.

Rorty este un romantic liberal, iar asta într-un sens auto-reflexiv. Astfel el, filosoful, renunță de bunăvoie în utopia lui liberală la puterea reflecției teoretice. Nu forța analitică a intelectului omenesc, spune el, ci mai degrabă forța imaginativă, formarea în sensul romantic al perfecțiunii culturale, este cea care dă profunzime solidarității, promovând astfel progresul moral general.

Dar încă o dată: vorbim aici despre o vreme în care o orientare romantic-utopică nu provoca în mod necesar spectrul terorii revoluționare, ci putea fi încă proslăvită ca un vehicul al progresului liberal-democratic. Și, cel puțin în cazul utopiei liberale a lui Rorty, acest progres trebuia să fie

⁵ Vezi Richard Rorty, *Kontingenț, Ironie und Solidarität*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1989, p. 114 [ed. rom.: *Contingență, ironie și solidaritate*, traducere și note de Corina Sorana Ștefanov, studiu introductiv și control științific de Mircea Flonta, în loc de postfață: Richard Rorty despre Adevăr, Dreptate și „Stânga Culturală” (Discuție cu Jörg Lau și Thomas Assheuer, în „Die Zeit”, Nr. 30, 18 iulie 1997; traducere de Mircea Flonta), București, Editura ALL, 1998, p. 134]. Așa cum subliniază el însuși, Rorty a preluat această definiție de la Judith Shklar.

asigurat de ironie. Pentru Rorty, a fi ironic înseamnă a fi conștient de o contingentă care pătrunde ultimativ în viața indivizilor și a societăților, respectiv în întreaga istorie. Tocmai asta face din ironismul lui liberal modelul sobrietății democratice. Căci el are în vedere ambele – atât idealul, pentru care merită să lupti, al solidarității, care constă în a reduce pe cât se poate cruzimea, cât și realitatea, care nu este numai o realitate a cruzimii real existente și care se imprimă în mereu alte forme, ci și o realitate a unor oameni non-ironici, care își organizează viața socială și politică după principii metafizice sau, cum ar spune Rorty, după un vocabular ultim (*final vocabulary*), fie el o credință religioasă angajată confesional, fie o dogmă ideologică sau ceva similar. Relația dintre cele două, respectiv distanța dintre ideal și realitate, este pentru ironismul liberal al lui Rorty întotdeauna contingentă. Cu alte cuvinte, această distanță nu poate fi atribuită unui temei care s-ar afla în afara incertitudinii istorice și politice, respectiv în afara contingenței timpului și spațiului. Un democrat sobru în sens liberal ironic este cineva care nu-și permite să se transpună într-o beție a întemeierii, care refuză deci să ia în serios temeiul vieții sociale, postulat de o ideologie sau de o majoritate (democratică), și să se lase condus de el pentru realizarea idealului utopic.

Acum treaba devine serioasă: trecerea spre cinism

Să luăm un exemplu istoric concret: un democrat liberal ironic sobru ar fi de acord cu un comunist că solidaritatea, în sensul unei reduceri a cruzimii, este un scop al vieții sociale pentru care merită să lupti. Dar el – sau, în sensul lui Rorty, ea – n-ar lua niciodată în serios afirmația comunistului, că acest scop trebuie atins prin desființarea claselor. A fi ironic înseamnă aici a te distanța de vocabularul ultim comunist care pretinde – și își întemeiază pe aceasta ideea de societate – că istoria ar fi, în esența ei, istoria luptelor de clasă, fapt pentru care idealul solidarității ar putea fi atins numai printr-o suprimare revoluționară a istoriei ca istorie a luptelor de clasă și prin crearea unei societăți fără clase. Deci, un democrat sobru, liberal ironic, trebuie să respingă ideea și practica dictaturii proletare sau chiar a unui stat social real-socialist, nu pentru că respinge cruzimea lor specială, eventual totalitară, ci pentru că nu poate lua în serios metalimbajul comunist despre suprimarea ultimativă a cruzimii.

Dar pentru ce această interpretare extensivă a ideii lui Rorty de ironie liberală? Pentru că prima definiție cunoscută a postcomunismului explică acest fenomen istoric tocmai pornind de la ideea de ironie. Potrivit acestei definiții, postcomunismul este un sistem „în care dizolvarea (*withering away*) comunismului a atins punctul în care nici teoria marxistă, nici practica trecută comunistă, nu vor mai dicta în mod semnificativ – sau nu mai dictează deloc – politica publică

(*public policy*) în curs. Postcomunismul va fi, pur și simplu, un sistem în care «comuniștii» autodeclarați nu mai iau în serios doctrina lor comunistă ca linie directoare a politicii sociale”⁶.

Deci, ceea ce deosebește în mod esențial postcomunismul de comunism este o distanță ironică față de ideologia comunistă și de principalele ei postulate ale luptei de clasă, a rolul istoric al proletariatului, al suprimării exploatării etc., ca și față de forma de realizare istorică a acestei ideologii, așa-numitul socialism real cu instituțiile sale specifice – de la sistemul unipartit, trecând prin economia planificată, până la infrastructura lui represivă cu poliție secretă și rețele de spionaj.

Definiția citată a postcomunismului provine de la politologul Zbigniew Brzezinski, fost consilier pe probleme de securitate națională al președintelui SUA Carter.⁷ Ciudat este că ea a fost publicată imediat după colapsul sistemelor comuniste din Europa de Est. Cu câteva luni înainte de prăbușirea comunismului, unul dintre cei mai importanți strategii ai politicii externe americane din a doua jumătate a secolului douăzeci și unul dintre principalii anticomuniști ai războiului rece continuă să creadă în supraviețuirea comunismului. Cum ajunge un anticomunist declarat să ia mai în serios comunismul decât comuniștii înșiși?

Explicația care se impune pornește tot de la ideea de ironie liberală: în definiția dată postcomunismului Brzezinski demonstrează propria sa atitudine liberal ironică față de realitatea istorică. Astfel, el identifică în vechea nomenclatură real-socialistă un fel de ironism liberal, care, devenit în sfârșit conștient de contingența intrinsecă a întâmplării istorice – și nemailuându-se în serios ca și comunist –, vrea să realizeze acum o utopie liberală în locul uneia comuniste. Să lăsăm la o parte întrebarea dacă aparaticii comuniști din ultima fază a comunismului, când ei înșiși lucrau cu zel la prăbușirea acestuia, sunt mai mult comuniști sau liberali, și să răspundem mai întâi la o întrebare mai simplă: Brzezinski este oare, el însuși, un democrat liberal-ironic, a cărui gândire și acțiune sunt ghidate normativ de înțelegerea contingenței istorice? Sau, și mai concret, privirea lui asupra vechii realități comuniste, care, în această privire, s-a transformat deja *avant la lettre* într-una postcomunistă, este realmente privirea acelui ironism liberal al lui Richard Rorty, entuziasmată de idealul unei utopii liberale?

Zbigniew Brzezinski este cunoscut ca un dur, care în lupta împotriva comunismului nu s-a dat în lături de la sprijinirea fundamentalistilor islamici. El a fost cel care a introdus, ca strateg politic, ajutorul american pentru mujahedinii anticomuniști din Pakistan și Afganistan, în scopul de a răsturna un regim, comunist ce-i drept, dar laic în Afganistan, iar asta, așa cum a mărturisit mai târziu, încă înainte de intervenția sovietică din decembrie 1979. Chiar dacă scopul ar fi justificat acest mijloc – Brzezinski era convins că tocmai strategia lui de susținere a islamiștilor radicali a

⁶ Citat apud Leslie Holmes, *Post-communism: An Introduction*, Durham, NC, Duke University Press, 1997, p. 13.

⁷ Din cartea sa *The Grand Failure*, New York, Scribner, 1989, p. 252 [ed. rom.: Zbigniew Brzezinski, *Marele eșec: Nașterea și moartea comunismului în secolul XX*, traducere de Marius Jucan, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 1993, p. 247].

slăbit decisiv comunismul și l-a dus în cele din urmă la cădere în întreaga Europă de Est – „rămâne în continuare întrebarea: mai este un democrat cel care, în lupta pentru democrație, îl stimulează chiar pe cel mai rău dușman al ei, participă chiar ca moașă la nașterea lui istorică, stându-i fidel alături până când acesta ajunge să se dezvolte într-un monstru al terorii de necontrolat? „Mai bine să trăiesc sub Sharia decât în socialismul real” – este aceasta maxima unei sobrietăți democratice, pragmatice, sau a unei ironii liberale?

În strategia de luptă pentru democrație a lui Brzezinski, ca și în definiția sa de mai târziu a postcomunismului, se revelează o atitudine care este inseparabilă de proiectul istoric al democrației capitaliste liberale și îi însoțește ca o umbră cele mai scumpe idealuri. Ulterior, când acea teroare pe care democrația însăși a produs-o în lupta ei împotriva comunismului se va întoarce împotriva sa, această atitudine va ajunge la maturitate în forma unui democrat care torturează. Atunci, și acea sentință în care Rorty recunoștea esența liberalismului își va fi pierdut dimensiunea utopică. „*Cruelty is the worst thing we do* [Cruzimea e cel mai rău lucru pe care-l facem]” nu mai înseamnă acum speranța democrației liberale într-o lume fără cruzime, ci chiar cruzimea făcută în lumea reală semenilor săi, în numele democrației liberale.

Or, asta nu mai este ironie, e deja cinism. Și abia această trecere face inteligibilă definiția dată de Brzeziński postcomunismului. Turnura ironică postulată de el în realitatea comunistă târzie e precedată de una cinică în privirea spectatorului liberal-democrat. Ea explică și colosala eroare de judecată asupra realității istorice, care, din perspectiva actuală, face ridicolă definiția lui Brzeziński: un politolog foarte educat și politicianul cel mai informat, un om care și-a dedicat întreaga viață luptei împotriva comunismului, n-a fost în stare să anticipeze declinul iminent al acestuia. Pare uimitor, dar acest anticomunist de paradă al războiului rece a fost printre ultimii care, alături de dogmaticii comuniști senili ca Honecker sau Nicolae și Elena Ceaușescu, mai credeau în comunism, când acesta ajunsese deja în stadiul final. Acest paradox nu este greu de explicat. În distanța ironică față de idealuri, mai exact, față de „convingerile și necesitățile centrale” ale oamenilor, cum spune Rorty – față de care ar trebui să fii ironic, pentru că ele sunt contingente –, Brzezinski vedea un instrument de dominație perfect. Iată de ce era sigur că, nemailuându-se în serios, comuniștii n-ar mai fi putut nici să își piardă puterea. Fantezia sa despre comuniștii (auto)ironici se demască, însă, ca o simplă identificare narcisistă: acum nu-și mai respectă nici ei idealurile comuniste – așa cum Brzezinski nu le mai respectă de mult pe ale sale democratice (de aceea a putut să-i sprijine pe teroriștii islamici și să-și atingă obiectivul politic, răsturnarea comunismului). Ironia pe care Brzezinski o proiecta în comunismul în declin nu era nimic altceva decât cinismul din privirea democratică – din privirea unui democrat autoproclamat, care nu se ia în serios ca democrat.

„Ce anume ne face membri ai unei societăți?”

Chiar în momentul în care Brzezinski proclamă turnura lor ironică, comuniștii est-europeni fie participă efectiv ei înșiși la procesele implacabile de democratizare, fie sunt expuși la ele ca niște victime neajutorate (căci acolo unde le stau în cale ei sunt înlăturați fără milă, ca în România de pildă). În plus, comunismul de tip *glasnost* și *perestroika* nu mai este comunismul proceselor înscenate, al colectivizărilor forțate și al sacrificării în masă a unor oameni pentru planuri cincinale ireale. Este cinic să vedem în mișcările reformiste din comunismul târziu, indiferent dacă ele au pornit de sus sau de jos, numai o trădare în plus a dogmelor comuniste și nicidecum credința autentică în idealurile de libertate, dreptate și democrație. Oare *glasnost* a fost doar o (auto)înșelăciune comunistă, praful aruncat în propriii ochi, respectiv în cei ai maselor, care trebuia să consolideze puterea nudă? N-a existat în realitate nimic în ea din idealul luminat al sferei publice sau al dreptului liberal-democratic la libertatea de opinie și la libertatea presei? E drept că nu există nicio îndoială că *glasnost* și *perestroika* au eșuat istoric în încercarea de-a reforma socialismul real existent. Dar nu au eșuat în a trezi în oameni speranța într-o lume mai bună și voința de-a schimba raporturile existente. Sau poate acele mase care, peste tot în Europa de Est, au salutat cu entuziasm *glasnost* și *perestroika*, recunoscând în ele chemarea la propria lor eliberare, n-au făcut altceva decât să-i aplaude pe comuniștii care se autoironizau?

Ceea ce în privirea cinică apare ca o distanțare ironică a conducătorilor comuniști față de propria lor ideologie, este de fapt pătrunderea contingenței în toate sferele societăților socialiste, fie de sus, de jos sau dintr-o parte (căci *glasnost* și *perestroika* au fost aplaudate și mai mult în străinătatea real-socialistă decât acasă, în Uniunea Sovietică). Ceea ce ieri mai părea încă inimaginabil, a intrat peste noapte în domeniul posibilului. **Das betraf nicht nur die Träume der Dissidenten, sondern auch die der Kommunisten.** Unora dintre ei li s-a părut dintr-o dată că socialismul real-existent poate fi reformat, lărgit cu ideea de libertate și de prosperitate social-economică generală. De parcă, în mijlocul comunismului, s-ar fi redeschis propria sa perspectivă utopică, îndelung oprimată și abuzată. Departe de a nu se lua în serios, comuniștii decisi să facă reforme au redescoperit, abia acum cu adevărat, aceste idealuri. Credeau că ele mai pot fi salvate și relansate. Lor și tuturor celorlalți care au împărtășit sau au salutat această speranță, și nu doar anticomuniștilor, istoria le apărea ca spațiu al libertății, iar societatea ca efect al acțiunii libere – și nu ca o realitate dată, în care te naști și la care trebuie să te adaptezi. De parcă întregii societăți i s-ar fi smuls de sub picioare fundamentul, indiferent din ce material fusese făcut. Pentru unii, legile de fier ale istoriei universale erau cele care-și pierduseră acum valabilitatea, pentru ceilalți, ca pentru tăcuta „masă a oamenilor muncii”, imaginea societății ca supraputere înstrăinată de voința indivizilor era unica strategie valabilă de supraviețuire la un oportunism cotidian. Acea teamă care pătrunsese de atâta timp în întreaga lor viață socială – căci trăiau literalmente într-o societate a

teamei – le apărea acum ca neîntemeiată. Acolo unde până acum fusese fundamentul dat al societății s-au zărit dintr-o dată pe ei înșiși, forța propriilor decizii, nemărginirea dorințelor și intereselor lor, deschiderea viitorului, pe scurt, propria libertate.

Ultimul act al comunismului în declin are loc ca dramă a unei reîntemeieri a societății, al cărei rezultat este, la început, încă deschis: totul pare acum din nou posibil – chiar și un socialism mai bun. Ceea ce se petrece aici pe scena istorică este, de fapt, un fel de politizare radicală a tot ceea ce există. Această politizare nu are nimic a face cu reprezentarea unor oameni care, de altfel, nu sunt interesați niciodată de politică, de parcă deodată ar descoperi-o din nou. Ea depășește cu mult și chestiunile care acompaniază, de obicei, procesul de democratizare a societăților real-socialiste, cum ar fi: în ce fel ar trebui să fie canalizată de partide politice pluralitatea intereselor politice eliberate, în ce măsură trebuie să fie (de)reglementată inițiativa privată eliberată, sau: cui aparțin, de fapt, acele mijloace de comunicare „libere și independente”, care ar trebui să genereze o nouă sferă publică democratică. Politizarea despre care este vorba aici nu îi cuprinde numai pe oamenii dintr-o societate, respectiv chestiunile de bază ale vieții lor în această societate, ci cuprinde societatea ca atare, propriul ei fundament. Ceea ce devine acum politic nu este numai întrebarea „Cum să trăim mai bine în societatea noastră?”, ci mai de grabă „Ce anume ne face membri ai unei societăți?” Dreptatea socială sau identitatea culturală, Dumnezeu sau proprietatea privată, „valorile noastre” sau „amenințarea lor” etc.? Vorbim, deci, despre o politizare într-o dimensiune, cum s-ar spune, transcendentală a vieții sociale, care se referă nu atât la om ca ființă socială, cât la *sociabilitatea ființei sale*. Politizarea a tot ceea ce există înseamnă, pur și simplu, că ceea ce există devine, ca atare, o chestiune politică.

Nicio democrație fără capitalism?

Este clar că aici vorbim despre adevărul uitat, chiar reprimat al democrației moderne, despre caracterul ei inițial revoluționar. Or, tocmai acest adevăr a fost readus la lumină de evenimentele din 1989/1990 – faptul că democrația și revoluția au una și aceeași origine și că voința de schimbare radicală a condițiilor existente este inseparabil legată de voința de democrație. Prin radicalitatea revoluționară nu trebuie înțeleasă aici numai modalitatea schimbării, cum ar fi posibila ei violență, ci amploarea ei calitativă, care include atât acele forme de democrație care n-au mai existat niciodată și trebuie abia descoperite, cât și formele ei de mult uitate, care „nu s-au maturat niciodată” istoric, sau care au fost reprimare represiv, ca de exemplu diferite forme de democrație directă, care sunt reactivate tocmai în revoluții. Să ne gândim numai la poloneza Solidarność. Ca un act de democrație proletară directă, revolta muncitorilor din Danzig a reprezentat, de la bun început, mai mult decât o simplă luptă pentru interesele lor particulare ca muncitori aflați într-o relație

salarială cu angajatorul, care atunci era statul comunist. Dar ce înseamnă, de fapt, acest „mai mult”, în afara faptului că, în mod complet abstract, era vorba despre libertate? Că voiau, cum s-ar spune, ceva pe care oamenii din Vest l-au avut deja? A spune că scopul propriu-zis și idealul suprem al muncitorilor polonezi ar fi fost capitalismul liberal-democratic existent deja în Occident ar fi la fel de derutant ca a spune că s-ar fi revoltat din pricina prețului crescut al cărnii, care a dat nemijlocit atunci ocazia acelei greve. Tot așa cum acea fisură în realitate deschisă de acțiunea lor democratică – și revoluționară! – nu poate fi închisă cu o coborâre a prețului cărnii, la fel de puțin putem spune și acum că realitatea unei societăți capitaliste, liberal-democratice, în care trăiesc astăzi, ar fi realizarea ultimativă a visurilor lor democratice.

În dorința pe care muncitorii polonezi au eliberat-o cu revolta lor – o dorință pe care nici realitatea real-socialistă, nicio alta nu poate s-o satisfacă – s-a articulat o experiență fundamentală a democrației, care este posibilă numai într-o acțiune revoluționară. Dar această experiență a fost ștearsă ulterior din conștiința istorică a postcomunismului, respectiv din narațiunea hegemonică astăzi despre victoria definitivă a democrației asupra dușmanului ei comunist. Mai exact, ea a căzut victimă cinismului în creștere. Acest lucru era deja exprimat în definiția postcomunismului dată de Brzezinski, care neagă orice caracter democratic autentic – și deci revoluționar – schimbărilor istorice din Europa de Est. El s-a repetat mai târziu într-o inflație a conceptului de revoluție: mai întâi s-a vorbit despre o „revoluție democratică”, apoi despre una „de catifea”, s-a adăugat apoi una „portocalie”, apoi o „revoluție a trandafirilor” etc.

Caracteristică aici este nu doar o golire progresivă a conceptului de revoluție, ci și nevoia de a-i da revoluției, în mod explicit, atributul „cuminte” – pentru ca nimeni să nu fie ispitit să plaseze doborârea revoluționară a regimurilor comuniste est-europene în aceeași serie istorică cu revoluția cea „rea” și „antidemocratică”, adică cu Revoluția din Octombrie. Ceea ce se manifestă aici este disconfortul ideologiei liberal-democratice în raport cu ideea de revoluție. Este teama ei primitivă de „prea multă libertate”, pe care n-o mai poate ține sub control și n-o mai poate canaliza în direcțiile corespunzătoare intereselor ei. De unde nevoia de a uzurpa întotdeauna dreptul de-a autoriza ea însăși caracterul democratic al fiecărei acțiuni revoluționare. Pentru ca nimănui să nu-i vină ideea de a considera ca democratică și o revoluție anticapitalistă.

Abia pe acest fundal devine clar ce reprezintă, de fapt, acea naivitate pe care, spune Riha, privirea sobră a spectatorilor occidentali o atribuie „credinței oarbe” a actorilor est-europeni în democrația vestică. De fapt, cu toții credeau în democrație, orice ar fi înțeles prin asta. Pentru unii, ea însemna, simplu, puterea atotvindecătoare a parlamentarismului și a sferei publice democratice, pentru alții potențialul autoreglator al economiei de piață. În schimb, comuniștii reformiști vedeau în democrație șansa pentru un nou început comunist. Anticomuniștii credeau și ei în libertatea democratică, dar de multe ori ceea ce înțelegeau prin ea nu era nimic democratic, ci mai degrabă

libertatea națiunii lor, a rasei lor, a dumnezeului lor, respectiv ura națiunii, rasei sau dumnezeului celorlalți. Și mulți dintre ei nu erau defel naivi în credința lor. Uneori realitatea le-a salutat visurile jubilând, chiar și atunci când realizarea acestora a fost scăldată într-o baie de sânge.

Figura naivității este produsul privirii cinice a însuși spectatorului. În ea se manifestă conștiința hegemonică a capitalismului liberal-democratic, ca învingător incontestabil al războiului rece, care s-a identificat, într-un fel de delir narcisist, cu ultimul cuvânt al istoriei umanității. Cinismul său avea o misiune de îndeplinit în comunismul aflat în declin – să pună o limită clară posibilului descătușat acolo: „Cine vrea să depășească situația dată, este naiv”. Astfel, apelului din Est: „Niciun socialism fără democrație” i-a urmat ecoul cinic din Vest: „Nicio democrație fără capitalism”.

Rămâne, totuși, ceva enigmatic în întreaga istorie. Cum de această naivitate atribuită actorilor le provoacă un entuziasm spectatorilor, așa cum susține Riha? Poți fi înduișat de naivitatea celorlalți sau se poate să-ți fie milă de ei, dar să te lași entuziasmat de asta pare destul de ciudat.

Există, însă, un caz în care naivitatea celorlalți ne provoacă aproape întotdeauna entuziasmul. Și anume atunci când aceștia sunt copiii altora.

Când libertatea a avut nevoie de copii

Un metaforism ciudat marchează jargonul transformării postcomuniste: *educație pentru democrație, teste de democrație, școala democrației, o democrație încă în fașă, care crește și se maturizează, care este încă în fază incipientă**, *abia îndrăznește să facă primii pași*, sau, firește, *o democrație care suferă de bolile copilăriei*.⁸ Astfel, chiar limbajul postcomunismului trădează un paradox care trimite la cel mai mare scandal din istoria recentă: niște oameni care, în revoluțiile democratice din 1989/1990, și-au dovedit tocmai maturitatea politică, au devenit peste noapte copii! Până mai ieri, au fost în stare să răstoarne regimuri totalitare, în a căror stabilitate de nezduncinat întreaga așa-zisă lume democratică, liberă, a crezut până în ultimul moment, și de puterea căroră s-a temut ca de un monstru de dincolo. Pentru lupta împotriva amenințării comuniste se reuniseră toate forțele ideologice, politice și militare, oameni de stat și generali importanți, filosofi și oameni de știință, propagandiști și spioni, fără să fi intimidat vreodată cu adevărat monstrul totalitar. Și totuși, pe cei care l-au alungat cu mâinile lor goale i-au numit copii. Până mai ieri, ei au fost cei care-au repus pe picioare istoria mondială, ce zăcea pe patul ei de moarte, ajutând-o ca, după atât de multă vreme, să-și recapete poziția verticală, și iată că astăzi trebuie să-nvețe ei înșiși să facă primii pași. Până mai ieri au dat întregii lumi o lecție istorică de curaj, autonomie politică și maturitate istorică, și iată că astăzi trebuie să se afirme ca niște copilași cumiști față de educatorii lor autoprocamați. Abia ieri deveniseră remediul salvator pentru societățile bolnave în faza terminală, pentru ca azi să sufere deja ei înșiși de bolile copilăriei, căroră mai întâi trebuie să le supraviețuiască, ca apoi să devină în stare de a trăi. Oare ce miracol s-a produs peste noapte, ce magician a schimbat, cu farmecele sale, niște adulți în copii cu caș la gură?

Politica a fost [magicianul], firește. Copilul recunoscut în omul matur nu este o treaptă de evoluție la care acesta s-ar fi oprit, nici un fenomen psihopatologic, precum plăsmuirea unei regresii infantile, ci o ființă politică, un *zoon politikon* par excellence.

O ideologie numită tranzitologie

Omul ca un copil politic se oferă ca subiect de-a dreptul ideal al unui nou început democratic. Neîmpovărat de trecut și orientat complet spre viitor, el e plin de energie și fantezie, dispus să-nvețe și educabil. Radiază de libertate, de parc-ar fi pura ei întrupare, dar în realitate nu-i liber deloc. E dependent și-ar trebui, respectiv trebuie să fie condus și patronat de adulți. Iar asta îl califică cu atât

* Literal, „care poartă încă botoșei [*noch in den Kinderschuhen steckt*]”. (n.t.)

⁸ Îi datorez lui Dejan Jović trimiterea la acest metaforism al copilăriei (din conferința sa „Problems of Anticipatory Transition Theory: from «transition from...» to «transition to...»”, ținută la congresul *The Concept of Transition*, organizat de *Open Society Institute Croatia* la Zagreb, 22-23 aprilie 2000).

mai mult să servească unei societăți ca temei pentru un nou început. Căci el anulează în sine toate contradicțiile pe care le-a dezlănțuit invazia politică a libertății în societate, și în primul rând pe aceea dintre conducător și conduși. Nicio relație de dominație nu pare mai firească decât aceea dintre un copil și tutorele său, niciun control nu-i atât de inocent și justificat ca al copiilor imaturi. Nu li se răpește libertatea, ci li se suspendă doar provizoriu, li se ia așa-zicând până se va întoarce înapoi. Copilul imatur ca ființă politică „se bucură”, deci, de o libertate amânată. Iar dacă într-o zi se va dovedi că libertatea promisă a fost o iluzie, se poate spune oricând că ea nici nu fusese altceva decât un basm pentru copii.

Infantilizarea represivă a societăților care se eliberează de comunism este principala caracteristică politică a așa-numitei situații postcomuniste. Și ea nu apare nicăieri mai limpede decât în ideologia transformării postcomuniste, un edificiu teoretic ciudat, care și-a propus să înțeleagă și să explice acea *transition to democracy* [tranziție spre democrație] postcomunistă. Aici cinismul a devenit gândire (polito)logică.

Din perspectivă politologică, postcomunismul este înțeles în primul rând ca o fază de trecere, respectiv un proces de conversie, în care o societate real-socialistă devine una capitalist-democratică.⁹ Așa încât politologia nu găsește niciun temei pentru care să conceapă această trecere ca pe o epocă istorică anumită. Îi lipsesc, pentru aceasta, caracteristicile identitare de bază, cum ar fi un subiect sau un sistem politic specific postcomunist, un mod de producție sau o formă de proprietate specific postcomuniste etc. De aceea politologia nici nu are deloc nevoie de termenul de postcomunism. Îi preferă deja menționatul concept al unei *transition to democracy*¹⁰, în cadrul căruia dezvoltă chiar o disciplină autonomă, care cercetează „științific” acest proces, așa-numita tranzitologie (*Transitology*). În esență, aceasta se bazează pe ideea cinică potrivit căreia niște oameni care și-au cucerit singuri libertatea trebuie să învețe mai întâi cum să se bucure corect de ea. Semnificația acestui paradox depășește cu mult situația istorică în care s-au aflat societățile postcomuniste din Europa de Est după 1989.

Conceptul de **tranzition** a fost introdus la sfârșitul anilor 1960 și începutul anilor 1970, pentru a explica diverse cazuri de schimbări de regim, mai ales în țările Americii de Sud și ale Europei sudice. Inițial, tranziția nu însemna deci nimic altceva decât „un interval între două regimuri politice diferite”, așa cum sună o definiție minimalistă din anul 1986.¹¹ Această tranziție era o „tranziție de la...”, de exemplu „de la o conducere autoritară”, așa cum se spune chiar în titlul cărții lui O'Donnell și Schmitter.

⁹ Mă bazez în cele ce urmează pe conferința lui Dejan Jović. Îi sunt recunoscător autorului, pentru că mi-a pus la dispoziție importanta sa lucrare.

¹⁰ Utilizez intenționat aici expresia în limba engleză, pentru că limba edificiului teoretic postcomunist este engleza și îi reflectă caracterul hegemonic.

¹¹ În Guillermo O'Donnell, Laurence Whitehead, Philippe C. Schmitter, *Transitions from Authoritarian Rule. Tentative Conclusions about Uncertain Democracies*, Baltimore, The John Hopkins University Press, 1986, p. 3.

Pe atunci, politologia reflecta în principiu fenomenul schimbării de regim întotdeauna retrospectiv. Ea încerca deci, ulterior, să tragă o lecție din experiența istorică. Interesul ei era nu atât pentru viitor, întrucât rezultatul tranziției rămânea, în principiu, deschis. În acea epocă, el nu trebuia nicidecum să sfârșească într-o democrație; un regim autoritar s-ar fi putut foarte bine transforma, probabil, într-o formă și mai rea de conducere autoritară. Pe atunci, era absolut imaginabil ca o dictatură militară sud-americană, de pildă, să fie înlocuită de o dictatură marxistă sau chiar de una maoistă, în caz că nu și-ar fi ales cu totul alte forme de transformare. Printr-o decizie democratică, Cilienii au pornit-o, de exemplu, atunci, cu Allende, printr-o decizie democratică, pe drumul spre o „democrație socialistă”, dar au fost siliți de junta militară să o ia în altă direcție.

La vremea aceea lumea era, deci, încă destul de complicată. Nu numai cele două sisteme și blocuri militare politico-ideologic concurente, ci și o serie de mișcări anticolonialiste din „lumea a treia” asigurau o anumită contingență a politicului. Se părea, pe atunci, că mai exista o alegere, ca și cum istoria ar fi fost, încă, deschisă.

La sfârșitul anilor 1980 lucrurile au început să se schimbe. Și tranzitologia își înțelege, de atunci, altfel obiectul. Procesul de transformare politică este acum determinat în avans. Are un scop bine stabilit. El este primirea în sistemul global-capitalist al democrației liberale occidentale. De acum încolo, conceptul de tranziție se referă aproape exclusiv la așa-numitele societăți postcomuniste și desemnează trecerea lor spre democrație, care a început odată cu turnura din 1989/1990 și continuă, cu mai mult sau mai puțin succes, mai ales în Europa de Est.

De fapt, „copiii comunismului” cunosc foarte bine această situație. Ei au crescut cu logica determinismului istoric. Doar că, pe atunci, forța motrice a luptei de clasă era cea care conducea societatea spre un viitor mai bun, fără clase. A fi liber însemna să cunoști legile de fier ale istoriei și să te pleci în fața lor. Drumul spre un viitor mai bun, comunist, era nu doar marcat, ci și inevitabil.

Or acum, trebuiau să repete o experiență similară. Numai că, de data aceasta, *the General Law of History* [legea generală a istoriei] e cea în fața căreia trebuie să se plece necondiționat. Țelul e clar și fără echivoc, iar atingerea lui garantată. După noua ideologie a tranziției, pentru a ajunge la democrație nu trebuie decât să se conformeze cu destulă strictețe unor factori – economici, culturali, instituționali – externi, obiectivi. Uneori, poziția geografică este deja suficientă: „[...] *geography is indeed the single reason to hope that East European countries will follow the path to democracy and prosperity* [geografia este, de fapt, singurul motiv care ne face să sperăm că țările est europene vor merge pe calea spre democrație și prosperitate]”, scrie unul dintre „tranzitologi”. El nu mai înțelege politica decât ca pe o luptă pentru controlul asupra acestor factori externi, obiectivi: „*if we really control economic growth and the institutional setting, it is very likely that democracy will*

occur [dacă vom controla într-adevăr creșterea economică și cadrul instituțional, este foarte probabil că democrația va apărea]”¹².

Alții au făcut chiar un pas mai departe. Căci ei spun că drumul spre democrație ar fi determinat, pur și simplu, de natură: el este „*a natural tendency and therefore not difficult to achieve* [o tendință naturală, și tocmai de aceea nu e dificil de atins]”¹³. Politica însăși este bazată pe teoria selecției naturale a lui Charles Darwin.¹⁴ Autorul acestei teorii darwiniste a democratizării, Tutu Vanhanen, crede, în plus, că ea este universal măsurabilă. De aceea a introdus așa-numitul index de democratizare (ID), care să ne arate pe ce treaptă de democratizare se află fiecare societate. În consecință, a construit și un clasament al societăților democratice. În această lista pe care a creat-o cu puțin înainte de prăbușirea comunismului, a clasificat 61 de țări ca democrații, 5 ca așa-numite semidemocrații (*semidemocracies*) și 81 ca nedemocratice. Numai țările care puteau prezenta peste 5 puncte-ID au fost încadrate ca democrații autentice. Cele cu mai puține puncte au fost considerate autoritare (*authoritarian*).

Cei doi poli, autoritarismul (*authoritarian rule*) și libertatea real-existentă (*liberal democracy*) definesc, deci, o direcție clară de evoluție istorică: de la autoritarism la democrație. Trecerea este acum teleologică, determinată deci de împlinirea ei, și constă într-o ascensiune pe scala democratizării până pe cea mai înaltă treaptă, stadiul de libertate realizată în sistemul democrației liberale. Nu trebuie decât să fie urmată legea naturii.

Autoritate, pe de-o parte, și libertate, respectiv autonomie, pe de altă – acești doi poli definesc și idealul educației luminate, moderne: evoluția de la copilul imatur, dependent de autoritate, la cetățeanul matur, autonom, al unei societăți libere. Paralelismul este evident. Astfel că, după Vanhanen, cei mai importanți factori care influențează indexul său al democratizării (ID) sunt competiția și participarea. Formula lui e simplă: cu cât un sistem este mai democratic, cu atât gradul de participare și competiție este mai înalt. Aceasta din urmă reprezintă caracterul deschis al posibilităților politice, pe scurt, pluralismul intereselor, respectiv al opțiunilor politice și ideologice. Prin participare trebuie să se înțeleagă o participare voluntară a cetățenilor la viața politică, respectiv la deciziile politice. O democrație matură cere democrați maturi, care să gândească și acționeze autonom.

Educație pentru imaturitate

¹² Adam Przeworski, *Democracy and the market: political and economic reforms in Eastern Europe and Latin America*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, p. ix.

¹³ John Mueller, „Democracy, Capitalism, and the End of Transition”, in Michael Mandelbaum (coord.), *Postcommunism. Four Perspectives*, New York, The Council on Foreign Relations, pp. 102-167 (aici p. 117).

¹⁴ Tutu Vanhanen, *The Process of Democratization: A Comparative Study of 147 States, 1980-88*, New York, Crane Russak, 1990, p. vii.

Pornind de la aceste premise conceptuale, procesul de transformare postcomunistă apare și el ca un fel de proces de învățământ, care urmărește idealul unei educații pentru maturitate. Deși el reflectă și toate contradicțiile acestui vechi concept iluminist.

Analogia între evoluția istorică a umanității și maturizarea naturală a copilului, respectiv educația lui conștient direcționată este, așa cum știm, o „invenție” a Iluminismului.¹⁵ În esență, luminarea nu este nimic altceva decât trecerea de la imaturitate la maturitate, sau, așa cum spune Kant în primele propoziții ale celebrului său studiu din anul 1784, „ieșirea omului din starea de imaturitate a cărei vină o poartă el însuși”, pe care el o definește ca „neputința se a se servi de mintea sa fără a fi condus de altcineva”¹⁶. Altfel spus, așa cum imaturitatea este auto-impusă, maturitatea trebuie atinsă și ea ca rezultat al propriei acțiuni. Pasiv fiind, nu ești declarat, pur și simplu, matur, eliberat de tutelă, fie a naturii, a lui Dumnezeu sau a vreunui stăpân, cum ar fi un monarh, de unde venea de fapt semnificația inițială a conceptului de emancipare ca eliberare, respectiv achitare. Ideea iluministă a unei treceri spre maturitate avea mai curând semnificația unei emancipări în sensul reflexiv al unei autoeliberări. Totuși, această trecere nu trebuie confundată în niciun caz cu o revoluție. Conceptul de luminare a lui Kant implică o emancipare care nu se îndeplinește într-un salt revoluționar, ci ca „reformă a modului de gândire”, ca un progres continuu, singurul în stare să asigure identitatea subiectului său ca subiect al luminării.¹⁷

În evoluția istorică de după Kant, idealul iluminist al maturității și, odată cu el, reprezentarea emancipării ca un proces deschis, de lungă durată, este împins, tot mai mult, în fundal. În locul lui apare o altă idee de emancipare. De acum înainte ea este înțeleasă ca act de eliberare dintr-o relație de dominație impusă pe nedrept. Scopul emancipării nu mai este un om matur, ci o societate liberă de dominație. Astfel „maturitatea” își pierde semnificația emfatică a unui concept de emancipare.

Este interesant că interesul pentru acest concept se redeșteaptă abia după 1945. Desigur, este epoca unei treceri istorice: de la dictatura fascistă la democrație. Experiența istorică nemijlocită a unor mase care și-au urmat orbește conducătorii până la catastrofă, făcea din nou atractivă ideea de om matur, autonom. „Maturitatea” este recunoscută acum ca o condiție a democrației.¹⁸ După o lungă despărțire istorică, „maturitatea” și „emanciparea” s-au regăsit, lucru la care a contribuit și reflecția filosofică din perioada postbelică. Habermas, de pildă, a asociat interesul emancipator de cunoaștere cu interesul pentru maturitate.

În aceeași perioadă, pedagogia descoperă și ea conceptul de „maturitate”; aceasta devine scopul educației și instruirii, respectiv principiul unei emancipatoare științe a educației. Astfel,

¹⁵ Manfred Sommer, *Identität im Übergang: Kant*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1988, p. 122.

¹⁶ „Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?”, in Immanuel Kant, *Gesammelte Schriften*, Akademie-Ausgabe, vol. VIII, p. 35 [ed. rom.: „Răspuns la întrebarea: Ce este luminarea?”, traducere de D. Flonta, in Mircea Flonta, Hans-Klaus Keul (coord.), *Filosofia practică a lui Kant*, Iași, Editura Polirom, 2000, p. 118].

¹⁷ Sommer, *op. cit.*, p. 123.

¹⁸ *Ibid.*, p. 130 sqq.

transformarea postfascistă are în fața ochilor idealul cetățeanului matur, drept cauză și scop al unei societăți democratice pe care vrea s-o construiască.

Nu e de mirare deci, că și procesul de transformare postcomunist se simte obligat să respecte același ideal. La urma urmei, noua situație se înțelege ca posttotalitară – ca un stadiu istoric care se delimitează ideologic și se îndepărtează istoric, în egală măsură, de ambele totalitarisme, de fascism și de comunism. (Aceasta include și ideologema unei echivalări ulterioare a celor două ideologii și mișcări politice, care, în realitatea istorică, s-au războit fără milă reciproc, adică reprezentarea unei societăți care se eliberează, cum s-ar spune, de sub dubla ocupație – fascistă și comunistă.)

Nicăieri acest ideal postcomunist al cetățeanului matur nu este atât de clar aplicat ca într-una din cele mai importante sarcini pe care acea *transition to democracy* și-a fixat-o ca scop, adică în dezvoltarea așa-numitei societăți civile. Căci ea ar fi, se spune, adevăratul subiect al vieții democratice, substratul social al tuturor valorilor democratice, al dreptății, al spațiului public funcțional, al drepturilor omului etc. Or, tocmai această societate civilă, se spune, ar fi fost încă prea slabă în societățile eliberate de comunism din Europa de Est, ca să nu spunem „încă în fașă”, și tocmai de aceea a trebuit să fie mai întâi educată, instruită, pusă „pe propriile ei picioare”¹⁹. În mod uluitor, nimănui nu i-a trecut prin minte atunci întrebarea cine, dacă nu societățile civile din Europa de Est, a dus la prăbușirea aceluia *Ancien régime*. Ce a fost Solidarność, dacă nu o instituție paradigmatică – care opune rezistență, luptă, schimbă radical propria-i societate și lumea – a societății civile ca atare? Cum de-a devenit acum deodată slabă, când ieri mai era încă în stare să ducă la cădere comunismul? Cine și cu ce interes i-a pus acum pe acești muncitori polonezi care inspiraseră revoluția democratică, ținuseră piept celor mai brutale represii contrarevoluționare și purtaseră, literalmente, pe proprii lor umeri victoria definitivă a democrației, cine i-a pus pe acești oameni în scutece, i-a încălțat cu botoșei, a-nceput să-i curarisească de bolile copilăriei și i-a trimis la școală să dea examene?

Au făcut-o, desigur, ideologii cinici ai tranziției, așa cum îi putem numi pe mentorii transformării postcomuniste. Dar cinismul lor urmează o logică, logica dominației. Când „educația pentru maturitate” este propagată în serviciul unui interes de dominație, iar asta o transformă într-un proces fără sfârșit, a cărui posibilă încheiere este determinată numai de educatorii înșiși, atunci invocarea „maturității” nu mai servește, așa cum scrie Robert Spaemann, „la lărgirea cercului de oameni maturi, ci al cercului celor care sunt declarați, deocamdată, imaturi”²⁰. Deci metaforismul copilăriei, tipic pentru jargonul transformării postcomuniste, se dovedește a fi simptomul unei noi

¹⁹ Oricine voia, de exemplu, în anii nouăzeci, să se implice în Europa de Est și căuta pentru asta un sprijin financiar în Occident, pur și simplu nu putea evita în cereri fraza referitoare la *development of civil society* [dezvoltarea societății civile]. Ea părea a fi un fel de cheie universală pentru deschiderea donațiilor de fonduri din „lumea liberă și democratică”.

²⁰ „Autonomie, Mündigkeit, Emanzipation. Zur Ideologisierung von Rechtsbegriffen”, in *Kontexte*, nr. 7, 1971, pp. 94-102 (aici p. 96). Citat apud Sommer, *op. cit.*, p. 133.

relații de dominație. El indică limpede o punere represivă sub tutelă a adevăratului subiect al „turnurii democratice”, o desubiectivare ulterioară a lui. E o constelație la care încă se mai aplică cuvintele lui Adorno din dialogul său radiofonic despre „educația pentru maturitate”, după care „într-o lume ca cea de azi, apelul la maturitate poate fi un fel de camuflare a faptului că ești în general considerat imatur”²¹.

În al cui interes se petrece aceasta? Cine îi pune sub tutelă pe actorii schimbării istorice, cine îi privează de statutul lor de subiect? Întrebarea e veche, are aceeași vârstă cu conceptul iluminist de maturitate. Chiar Hamann i-a pus-o direct lui Kant: „Cine este [...] nefericitul tutore?”²² El îl vedea în Kant însuși, mai exact, în figura Luminătorului. Astăzi, ei sunt cei care n-au participat la revoluțiile democratice din 1989/1990, spectatorii occidentali. Departe de a saluta faptele actorilor est europeni cu acea entuziastă „dorință de simpatie” cu care spectatorii pasivi ai lui Kant au salutat odinioară Revoluția Franceză, ei au reacționat la prăbușirea comunismului cu cinica „simpatie” ulterioară a interesului de dominație. Deși au recunoscut în acest eveniment istoric, așa cum recunoscuseră spectatorii lui Kant în prăbușirea absolutismului feudal în 1789, un „progres spre mai bine”, în sensul unei „tendințe a întregii spițe umane”, în același timp ei considerau, totuși, această tendință de mult realizată în propria lor realitate, și deci, hegelian vorbind, suprimată istoric. „Voi vreți mai binele, dar mai binele suntem noi”, iată răspunsul spectatorilor occidentali la revoluțiile democratice din Europa de Est. Iar prin asta ei se deosebesc astfel infinit de cei care s-au lăsat cuprinși de entuziasm în 1789 de știrile din Paris. În timp ce aceștia din urmă vedeau propriul lor vis în realitatea revoluționară a celorlalți, cei dintâi n-au recunoscut, cu două sute de ani mai târziu, în visul revoluționar al celorlalți nimic altceva decât propria lor realitate.

Consecințele acestei diferențe nu pot fi mai radicale. Niște oameni care ieșiseră victorioși din lupta pentru libertate, au fost făcuți peste noapte învinșii istoriei. Și n-a fost efectul unei magii, ci al unei hegemonii. Ea a fost cea care i-a făcut pe spectatorii occidentali să triumfe, ca adevărați învingători, nu doar asupra comunismului, ci totodată asupra actorilor revoluției, care produsese rădăcina comunismului. Dar să lăsăm declarația triumfului să răsune în limba ei originală, în limba maternă a însăși hegemoniei: „*The armies of the winners did not, it is true, occupy the territory of the losers. Still, given the nature of the conflict and the way it ended, it was logical for the losers to adopt the institutions and beliefs of the winners. It was logical in particulars because the outcome represented a victory of the West's methods of political and economic organization rather than a triumph of its arms.* [Armatele învingătorilor n-au ocupat, e adevărat, teritoriul învinșilor. Totuși, dată fiind natura conflictului și felul în care s-a sfârșit el, a fost logic ca cei învinși să adopte instituțiile și convingerile învingătorilor. A fost logic în special pentru că rezultatul reprezenta o

²¹ Th. W. Adorno, *Erziehung zur Mündigkeit*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1970, p. 143. Vezi și Sommer, *ibid.*

²² Johann Georg Hamann, *Briefwechsel*, ediție de V.W. Ziesemer / A. Henkel, Wiesbaden, 1955 sqq., v. 289-292. Vezi Sommer, *op. cit.*, p. 125.

victorie a metodelor de organizare politică și economică a Vestului mai degrabă decât un triumf al trupelor sale.]”²³ Nu întâmplător Michel Mandelbaum, autorul acestor propoziții, ca și colegul său politolog John Mueller vorbesc în mod explicit de *imitație* ca cel mai bun drum spre democrație.²⁴

Mai rău nu se poate: actorilor revoluțiilor democratice nu li s-a furat doar victoria și n-au fost transformați doar în învinși. Ci au fost și puși totodată sub tutelă și condamnați la imitația oarbă a tutorelui lor, în credința ridicolă de a-i educa pe această cale pentru autonomie. Aceasta reflectă nu numai arbitrarul noilor stăpâni, ci mai ales logica dominației lor.

Educație pentru prostie

Sintagma „copiii comunismului” nu este, deci, metaforă. Ea desemnează mai degrabă figura subordonării la o nouă formă de așa-zisă necesitate istorică, ce introduce procesul de trecere postcomunist și îl ține sub control. Conform acestei presupoziii, acea *transition to democracy* se instalează ca o reconstrucție radicală pornind de la zero. Prin urmare, Europa de Est după 1989 seamănă cu un peisaj istoric de ruine, în care nu mai locuiesc decât copii, oameni imaturi, incapabili să-și organizeze democratic viața fără a fi ghidați de alții. Ei nu se înțeleg pe sine nici ca subiecți, nici ca autori ai unei democrații, pe care au cucerit-o de fapt ei înșiși, ba chiar au creat-o. Tocmai prin ideea și practica transformării postcomuniste au fost deposeați de ea, ca să li se întoarcă acum din afară ca un obiect străin, pe care trebuie să și-l însușească abia printr-un proces lent, laborios și adesea dureros. În ciudata lume a postcomunismului democrația este simultan un obiectiv dorit și un obiect pierdut. Astfel, viziunea unui viitor mai bun le mai apare „copiilor comunismului” doar dintr-o perspectivă melancolică. Și nu e de mirare, căci într-un element esențial prezentul lor postcomunist este de o similitudine frapantă cu trecutul lor comunist. Nu le lasă nicio posibilitate de alegere. Așa încât „copiii comunismului” rămân ce-au fost și odinioară, adică marionete într-un proces istoric care nu depinde de voința lor, care-ar trebui să-i târască după el spre un viitor mai bun. Această formă ciudată de viață socială numită „trecere” le este perfect cunoscută. Se știe că așa-numitul socialism real nu era nimic altceva decât un fel de societate a trecerii de la capitalism la comunism. O fază de trecere a fost înlocuită, deci, de o alta. Atât certitudinea absolută, cât și necesitatea predeterminată a evoluției istorice au rămas constante ale trecerii.

²³ Michel Mandelbaum, „Introduction”, in Michel Mandelbaum (coord.), *Postcommunism. Four Perspectives*, New York, The Council of Foreign Relations, 1996, pp. 1-21 (aici p. 3).

²⁴ Mandelbaum: „[W]here intense competition is the rule, [imitation] is the best formula for survival [unde regula este competiția intensă, [imitația] este cea mai bună formulă de supraviețuire]”, *ibid.*, p. 30. Ca observație despre procesul de transformare est european, Mueller scrie: „Imitation and competition are likely to help in all this [Cele susceptibile să ajute la toate acestea sunt imitația și competiția]”. John Mueller, „Democracy, Capitalism, and the End of Transition”, *ibid.*, pp. 102-167 (aici p. 138).

În postcomunism întrebarea despre viitor se consideră una la care s-a răspuns deja. Nici cea despre trecut nu mai are niciun rost. De la „copiii comunismului” n-așteaptă nimeni să aibă o conștiință coaptă despre trecutul comunist. Tocmai de aceea au fost transformați în copii, ca să nu-și poată aminti de trecut. Căci fiind copii, nu au niciunul. În mod paradoxal, abia în postcomunism ai impresia dubioasă că, de fapt, comunismul nici n-ar fi existat vreodată. De aceea Jean-Luc Nancy vorbea încă din 1991 despre furia care te copleșește când te gândești la toată vorbăria despre „sfârșitul comunismului”²⁵. El considera ridicolă convingerea că s-ar fi terminat în fine, atât de simplu, cu marxismul și comunismul: „Ca și cum istoria, istoria *noastră*, ar fi capricioasă, doar sunet și fum, o iluzie care ne-a așternut un vâl peste ochi timp de 150 de ani, iar acesta s-ar fi dizolvat acum, într-o clipită, și n-ar mai fi rămas nimic. Ca și cum o singură eroare, complet ușor de înțeles, o simplă și proastă eroare, ar putea avea un efect atât de dominant, de direct, de mobilizator. Ca și cum mii de așa-numiți «intelectuali» ar fi pur și simplu niște prostănaci, iar mii de alți oameni ar fi loviți de-o prostie și mai mare, ca să se lase duși de nas tocmai de aceștia.”²⁶

Ceea ce îi stârnește lui Nancy adevărata indignare și îngrijorare este nu atât reprimarea comunismului ca fapt istoric, eliminarea trecutului comunist, cu toți intelectualii lui și cu toată complexitatea lui politică, din conștiința istorică a postcomunismului, cât mai degrabă imensa ignoranță cu care lumea postcomunistă renunță să se gândească la acest trecut și la efectul lui asupra posterității și să se întrebe „de ce s-au întâmplat toate acestea”. Aici vede Nancy adevărata prostie, de-a dreptul epocală, a turnurii postcomuniste.

Firește, copiii nu sunt proști. Dar pot fi făcuți să devină proști, mai exact, pot fi educați pentru prostie. În acest sens, Freud vorbea deja, în urmă cu o sută de ani, despre inhibițiile de gândire pe care cultura le implantează, prin educație și instruire, discipolilor săi, pentru a-i face mai docili și mai ușor de dirijat. El distinge trei blocaje de gândire de acest fel, autoritare, sexuale și religioase, cărora le corespund trei „produse ale educației”, adică supușii cuminiți, inhibații sexuali și oamenii religioși. Aceste forme de atrofie intelectuală, cum o numea el, le înțelege ca pe un efect al interdicției gândirii, al unei interdicții, impuse oamenilor în copilărie, de a-și orienta gândirea spre ceea ce îi interesează cel mai mult. În epoca sa aceasta era sexualitatea, a cărei reprimare devenise sarcina de la sine înțeleasă a educației. Și odată ce fusese aplicată cu succes în domeniul sexualității, interdicția de gândire a fost extinsă apoi la alte sfere ale vieții, devenind astfel o trăsătură de caracter esențială a întregii personalități.

Ceea ce odinioară era sexualitatea, este în lumea postcomunismului politica. În timp ce copiii comunismului sunt de-a dreptul încurajați de educatorii lor să se elibereze sexual și să-și

²⁵ Jean-Luc Nancy, „Das gemeinsame Erscheinen. Von der Existenz des «Kommunismus» zur Gemeinschaftlichkeit der «Existenz».”, in Joseph Vogl (coord.), *Gemeinschaften. Positionen zu einer Philosophie des Politischen*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1994, pp. 167-205 (aici p. 172 sqq.).

²⁶ *Ibid.*, p. 173.

outen [exteriorizeze] cât mai tare identitățile sexuale până atunci reprimare, să se identifice necondiționat cu niște valori laice și să devină, în loc de supușii cuminți ai unui stat totalitar, membri cu conștiință de sine și libertate de acțiune ai unei societăți civile democratice, intelectul lor eliberat pare să nu fi pierdut nimic în domeniul politicului. De parcă aici n-ar exista nimic la care să trebuiască să se gândească. De parcă de mult s-ar fi dat toate răspunsurile corecte la toate întrebările politice, iar acum n-ar mai trebui decât să le implementeze corect, imitând cât mai fidel cu putință modelele specificate și ascultând, cuminți, cuvântul înțelept al tutorelui. De parcă binecunoscuta dialectică a luminării ar fi ajuns din urmă lumea postcomunismului tocmai pe latura ei politică. Educația pentru maturitate aplicată în serviciul noului interes de dominație a devenit o educația pentru prostia politică; ea răstoarnă, pur și simplu, idealul lui Kant și mizează pe niște oameni care nu sunt în stare să facă uz de propria lor rațiune fără a fi ghidați de alții. Așadar, prostia pe care Nancy o atribuie turnurii postcomuniste, este de fapt efectul acestei interdicții de gândire impuse rațiunii politice a postcomunismului. În postcomunism individul este pus sub tutelă mai ales politic, este transformat, în sens politic, în copil, și până la urmă într-un prostănac politic.

Această constatare n-ar trebui să fie un motiv de indignare, ci mai degrabă un stimul pentru maturizare. „Copilul”, ca principală figură politică a postcomunismului, e mai mult decât un simplu instrument al noii hegemonii. El are o semnificație structurală pentru fantezia unui nou început social, care marchează decisiv postcomunismul. Ca un fel de abstracțiune biopolitică a societății de trecere, el preia rolul subiectului ei, care e eliberat a priori nu doar de nelegiuirile comunismului, putând intra astfel nepătat din punct de vedere moral în orice relație socială nouă, chiar în guvernământ; dar, „copil” fiind, nu trebuie să fie răspunzător nici de nelegiuirile postcomunismului, de privatizarea criminală, prin care bogățiile unor națiuni întregi au devenit peste noapte proprietatea câtorva indivizi, pentru o nouă sărăcire, postcomunistă, a maselor, cu toate consecințele ei sociale și individuale, de recidivele istorice care, în unele locuri, coboară economic, cultural și moral chiar sub nivelul atins în comunism, în fine, de naționalisme, rasisme și fascisme, de războaiele civile sângeroase și chiar de genocid. Aceste fenomene ne apar ca niște boli inevitabile ale copilăriei, ca să nu spunem: ca o murdărie, e drept, neplăcută, dar inofensivă totuși, pe scutecele unei societăți nou-născute, liberal-democratice.

A nu se uita: contrazicere și rezistență

În postcomunism, „copilul” este un fel de *ground zero* ideologic al societății, pe seama căruia se poate repara orice catastrofă, atât cea moștenită din trecut, cât și una nouă, autogenerată. El este o instanță a inocenței sociale primare, grație căreia devine cu putință ca tot ce se întâmplă, chiar „inacceptabilul și insuportabilul” (Nancy), să fie integrat într-o nouă robinsonadă eroică și să se

povestească despre un nou început inocent, ca o istorie universal inteligibilă. În forma ideologică a copilului inocent societatea capitalistă, liberal-democratică, își demonstrează reproductibilitatea necondiționată. Chiar și cea mai îndepărtată insulă din această lume poate deveni oricând leagănul ei, oricâte costuri ar implica aceasta. În fine, instanța inocenței infantile are un efect constitutiv pentru întregul orizont al ideologiei (juridice) civice individualiste în epoca globalizării ei. Această ideologie reduce adevărul antagonist, deci politic, al istoriei umane la o relație, structurată după un model juridic, între făptași și victimele inocente. Istoria nu mai este cercetată decât, cu un interes criminalist, din postura de cadavru care oferă informații utile într-o procedură judiciară.

Hegel știa deja că „nici măcar un copil”, ci numai o piatră – ca metaforă a purei inacțiuni – e inocentă.²⁷ În acest sens, fantezia despre un nou început inocent al societății postcomuniste este posibilă numai din perspectiva unei evoluții istorice oprite, solidificată în figura copilului ca subiectul ei politic. Aici, în momentul trecerii istorice, servitutea este înlocuită de libertate, de o libertate care are nevoie de copii, ca să li se refuze.

Nu-i de mirare că, așa cum subliniază Nancy, reacția la cinismul epocii sale este furia. În furia provocată de triumfalismul postcomunist el vedea un sentiment politic *par excellence*, concret, „un răspuns la inacceptabil, la insuportabil”²⁸. Ea ar fi expresia unui refuz și-a unei rezistențe, care reclamă mai mult decât un simplu drept la ceea ce este rațional. Furia despre care vorbește Nancy este politică, pentru că este indignată de reducerea politicului la „hărțuiala și tocmeala pentru influență”, care definesc în postcomunism cadrul posibilității istorice. Furia deschide o dimensiune a politicului, care nu se poate desfășura decât în spargerea acestui cadru, fiind prin aceasta adevărata solie a unei maturități care va să vine, ce va pune capăt tutelei postcomuniste.

Tocmai aici, în „educația pentru contrazicere și rezistență”, rezidă, după Adorno, „singura concretizare reală a maturității”²⁹. Și își încheia dialogul cu un avertisment – care a rămas, literal, ultimul său cuvânt rostit în spațiul public, căci după câteva săptămâni a murit –, un avertisment care poate servi ca postscriptum la ideologia și practica transformării postcomuniste. Tocmai în zelul voinței noastre de schimbare, spune Adorno, reprimăm mult prea ușuratic faptul că încercările de a ne schimba invaziv lumea, în oricare dintre domeniile ei, sunt imediat expuse la forța copleșitoare a lucrurilor în vigoare și condamnate la neputință. Prin urmare: „Cine vrea să schimbe, o poate face, probabil, numai dacă face din însăși această neputință și din propria-i neputință un moment al gândirii și poate chiar al acțiunii lui.”³⁰

²⁷ „Inocentă, prin urmare, e doar inacțiunea, ca ființa unei pietre, nici măcar cea unui copil.” Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt am Main / Berlin / Viena, Ullstein, 1970, p. 164. Cui nu-i ajunge acest avertisment, să-și amintească de *Deutschland im Jahre Null* al lui Roberto Rosellini, din anul 1948, ca să scape de acea iluzie a unui nou început inocent, chiar atunci când acesta purcede de la niște copii.

²⁸ Nancy, *op. cit.*, p. 172.

²⁹ *Ibid.*, p. 145.

³⁰ *Ibid.*, p. 147.

Pus represiv sub tutelă, copilul din noi e tocmai întruparea pură a neputinței noastre politice și istorice în lumea sănătoasă a postcomunismului, care, într-un atac de megalomanie epocală, se consideră a fi realizarea tuturor visurilor de libertate ale omenirii. Singura ieșire posibilă din această imaturitate autoprovocată este să contrazici o astfel de lume și să-i opui rezistență.

Mizeria recuperării

La scurt timp după căderea Zidului, în anul 1990, când marea transformare istorică era încă în curs, la sfârșitul unui eseu dedicat întâmplărilor la ordinea zilei, Jürgen Habermas îl amintea pe Kant: „Speranța în emanciparea oamenilor din imaturitatea lor autoprovocată”, spunea Habermas referindu-se la cele mai recente evenimente, nu și-a pierdut încă forța. Titlul cărții sale suna astfel: *Revoluția recuperatoare*³¹. Căci așa definea Habermas, încă de pe atunci, schimbările istorice din Europa de Est. În pofida formelor lor diverse de manifestare, aceste schimbări pot fi reduse la un numitor comun: ar fi vorba despre o „revoluție care derulează înapoi [...], pentru a *recupera* niște evoluții ratate”. Ceea ce vrea, de fapt, revoluția și ceea ce-i definește caracterul nu este nimic altceva decât „găsirea unei conexiuni, prin politica constituțională, cu moștenirea revoluțiilor burgheze, iar prin politica socială cu formele de economie și stilul de viață din capitalismul dezvoltat, în special cu Comunitatea Europeană”³². În această privință, Habermas înțelegea cazul RDG ca paradigmatic. În alipirea politică a țării la Republica Federală, sensul revoluției sublimat în conceptul de recuperare devine realitate: „Ceea ce se vrea este recuperarea acelor lucruri care au separat, timp de patru decenii, partea vestică a Germaniei de cea estică – evoluția politică mai fericită și cea economică mai reușită.”³³

Poporul a vrut-o

Revoluțiilor democratice care au dus în 1989/1990 la căderea comunismului în Europa de Est, li se revocă orice originalitate istorică. Ele n-au adus nimic nou pe lume, „nicio idee inovatoare, de viitor” (Habermas), ci numai dorința de a recupera ceva realizat deja în altă parte. În măsura în care revoluția recuperatoare trebuie să fi avut realmente un subiect, acesta a fost subiectul repetării și al imitării, incapabil fără a fi dirijat de alții să facă măcar un pas spre ceva nou și incert, în care putea să-și afirme curajul libertății. Dar subiectul revoluției recuperatoare nu este un erou, ci mai degrabă un laș al istoriei, dacă nu chiar pacientul ei. Căci el amintește, efectiv, de acei pacienți freudieni, care se îmbolnăvesc tocmai atunci când li s-a îndeplinit o dorință profundă și îndelung nutrită. La fel a trebuit și revoluționarul recuperator să își refuze propria libertate, deîndată ce ajunsese, în fine, la ea, să-și găsească viitorul abia deschis în trecutul altora și să permită ca un nou tutore să-i plăsmuiască modelele directoare. Că imaturitatea lui este autoprovocată, o știe prea bine filosoful

³¹ Jürgen Habermas, „Nachholende Revolution und linker Revisionsbedarf. Was heißt Sozialismus heute?”, in Jürgen Habermas, *Die nachholende Revolution*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1990, pp. 179-203 (aici p. 203).

³² *Ibid.*, p. 180.

³³ *Ibid.*, p. 181.

raționalității comunicative: „Cu siguranță că aici electoratul nu va ratifica la 18 martie ceea ce aveau în minte acei dizidenți care-au răsturnat dominația Stasi cu lozinca «Noi suntem poporul».”³⁴ Ceea ce aveau în minte, de fapt, acei disidenți, nu era nici societatea socialismului real, nici cea a capitalismului liberal-democratic occidental, ci era ceva nou, rezumat atunci în reprezentarea vagă despre o „a treia cale”. Însă poporul, cum se știe, voia altceva: „o singură națiune”, reunificarea necondiționată.

Dar întrebarea este ce altceva ar fi putut să vrea oamenii în cadrul politic al suveranității populare, în care voința poporului se articulează în mod necesar ca voința *unei singure* națiuni. Așa cum scrie Habermas, „electoratul” a fost cel care a luat până la urmă decizia, nu acel popor care se ridicase împotriva stării de lucruri. Subiectul revoluției democratice și subiectul revoluției recuperatoare nu sunt unul și același. Ba mai mult, primul a trebuit sacrificat victoriei celui din urmă, de parcă poporul revoluționar ar fi fost o etapă preliminară a electoratului, nelegitimată democratic, la care trebuia să se renunțe odată cu atingerea scopului. Dar numai conceptul de revoluție recuperatoare face să pară, ulterior, această trecere ca ceva necesar, respectiv firesc. De parcă voința revoluționară a poporului ar fi conținut dintotdeauna voința de suveranitate populară, de parcă poporul ca subiect al sciziunii sociale ar fi presupus dintotdeauna poporul ca subiect al unității naționale.

Deci, acolo unde revoluția recuperatoare vrea să vadă o ruptură cu trecutul, se poate constata mai degrabă o continuitate – adică ideea unei societăți legate de principiul suveranității, care se articulează politic printr-o voință unitară (cea a poporului) iar cultural printr-o identitate singulară (cea a națiunii) și care constituie, ca atare, un fel de condiție transcendentă, adică una nemodificabilă în sine a oricărei schimbări revoluționare. Cu alte cuvinte: sciziune da, dar numai pentru a fi imediat suprimată, într-o altă unitate „mai fericită politic și mai reușită economic”. După cum știm, în conceptul hegemonic astăzi de democrație, caracterul ei agonist, care indică o înrudire profundă a democrației și revoluției, nu mai are ce căuta. Iar asta reduce drastic orizontul a ceea ce este imaginabil politic. Anumite idei sunt excluse a priori. Concret: faptul că, tocmai în intenția ei autentic democratică, ruptura revoluționară cu trecutul rău ar putea atrage după sine și o ruptură cu conceptul de suveranitate populară, respectiv cu expresia ei instituțională, statul național – ba mai mult, chiar ar trebui s-o facă –, rămâne dincolo nu doar de orice imaginație politică, ci, în primul rând, și de orice imaginație filosofică.

În schimb, îi auzim pe filosofi: „votul alegătorilor a decis”, „electoratul a vrut-o”, de parcă voința poporului ar fi totodată voința înseși istoriei lumii, care trebuie luată la cunoștință fără a o contrazice, sau mai bine, care trebuie neapărat ascultată. Se știe că poporul este, chiar în cele mai avansate democrații, suveran. Așa cum era suveran, cel puțin cu numele, și în democrațiile populare

³⁴ *Ibid.*

din socialismul real. Din această perspectivă, a unui orizont cvasitranscendental, deci constant, al politicului, determinat de popor, ca subiect incontestabil al puterii suverane, se relativizează și ruptura așa-zis revoluționară cu trecutul. Poporul, care a decis să se alipească părții mai fericite a istoriei încorporate în RFG, a ales și o anumită continuitate cu trecutul, și anume în forma binecunoscută lui a unei democrații aflate în „proprietate publică”. Suveranul fusese acum legitimat, democratic e drept, dar asta nu făcea altceva decât să prelungească în domeniul utopicului puterea lui absolută asupra realității. Ceea ce vrea poporul este acum tot ce se poate voi vreodată.

Este necesar să recunoaștem aici și un element de regresie conservatoare, inerent conceptului de revoluție recuperatoare. Căci prin faptul că ea a confirmat și a consolidat în lumea de astăzi statutul, oricum hegemonic deja, al principiului suveranității populare, ideea revoluției recuperatoare a șters din câmpul nostru vizual istoric aspectul lui întunecat, distopic – adică acele cazuri în care puterea suverană a poporului, tocmai când și-a „recuperat” în fine legitimitatea democratică, s-a realizat ca tiranie cumplită. Gândiți-vă numai la destrămarea Iugoslaviei, unde voința democratică a poporului (elector) a împins sute de mii de oameni la moarte. Prin revoluția recuperatoare, societățile postcomuniste s-au recuplat acolo la cea mai rea și tristă parte a istoriei, reluând evoluția lui ratată în forma unui dezastru sângeros, care face ca până și trecutul comunist să pară, retrospectiv, „politic mai fericit și economic mai reușit”. Dar tutorele, implicit în ideea de recuperare istorică și ipostaziat de ea, a văzut și aici, din nou, doar acele boli de copilărie ale democrației, care vor dispărea mai devreme sau mai târziu, într-un proces de vindecare și învățare supravegheat de el.

Cel pentru care rămâne o enigmă de ce filosoful se apleacă atât de adânc în fața voinței poporului, acela trebuie să-și aducă aminte că ascultarea n-a fost niciodată cu totul străină gândirii filosofice. Kant, de pildă, le refuza oamenilor dreptul de rebeliune împotriva tiranului crud. O făcea, chipurile, numai pentru a salva valabilitatea universală a principiului său al rațiunii. Dar și astăzi logica imanentă a principiilor ideale are un efect decisiv asupra percepției realității noastre istorice și a potențialelor ei emancipatoare. Cine siluiește democrația, de pildă în patul lui Procust al suveranității populare, trebuie să recunoască și în reunificare cucerirea ultimativă a revoluției și s-o interpreteze în mod necesar pe aceasta ca pe una recuperatoare. Ideea a vrut-o, iar realitatea a prins-o ascultătoare din urmă.

La început a fost unitatea

Să revenim încă o dată la imaginea de la început, la acea scenă a căderii Zidului, în care pare că s-a încheiat simbolic evenimentul istoric al prăbușirii comunismului. Într-un mod straniu această imagine evocă semnificația figurativă a cuvântului „simbol”, care vine din grecescul *sybállô* – în

germană: a se îmbina. *Symbolon* desemnează două părți ale unui întreg care țin una de alta, cu alte cuvinte: reunificare. În cazul Zidului Berlinului are loc un eveniment istoric care își expune în mod direct semnificația simbolică. Or, tocmai în acest sens el evocă și o altă asociere, cu mitul despre originea iubirii, povestit de poetul Aristofan în *Banchetul* lui Platon: iubirea ar consta, spune el, în aspirația la reunificare a două jumătăți ale unui întreg, brutal despărțite. Ea este atinsă, și odată cu aceasta și fericirea perfectă, atunci când unitatea originală este restaurată. În conotația sa mitică, depășirea separării își găsește sensul numai în figura unei reveniri la statutul primordial firesc.

Același lucru poate fi observat la căderea Zidului Berlinului. Este impresia că prin construirea aceluia și prin scindarea, în consecință, a orașului ca întreg – a piețelor, străzilor și locuitorilor lui – în două părți, s-a făcut ceva anormal și nefiresc, respectiv că, mai târziu, căderea definitivă a Zidului nu a fost numai o reunificare a celor două părți ale orașului separate brutal și a locuitorilor lor, ci mai cu seamă o reunificare a acestor oameni și a întregii societăți cu natura lor genuină, reprimată brutal de comunism. Aceasta explică de ce căderea Zidului Berlinului, ca și eșecul proiectului comunist simbolizat de el, nu a fost simțită niciodată numai ca victorie a unui sistem politic asupra celuilalt, respectiv a unei ideologii asupra alteia, ci totodată ca ceva mult mai profund și mai important, ca o victorie a naturii umane asupra celor mai răi dușmani ai ei, ideologia și orice politică bazată pe această ideologie. Numai acest excedent simbolic, aproape din afara ideologiei, din afara politicii și chiar din afara istoriei ne explică acel entuziasm copleșitor pe care l-au provocat revoluțiile democratice din Europa de Est spectatorilor occidentali. Dar în loc să recunoască în ele o incitare la contrazicere și rezistență, deci un apel la maturizare în propria lor realitate, în care rezida, de fapt, motivul autentic al entuziasmului spectatorilor lui Kant pentru Revoluția Franceză, publicul occidental a găsit în faptele revoluționare ale actorilor est europeni o confirmare obiectivă a propriei lor pasivități față de situația existentă. În loc să vadă în revoluție un model demn de copiat, el a privit-o de sus în jos, așa cum modelul însuși îl privește de sus pe cel care-l imită și vrea să-l ajungă din urmă, iar asta este exact opusul acelei identificări entuziaste cu Revoluția Franceză, pe care Kant a atribuit-o odinioară publicului.

Ceea ce i-a entuziasmat de fapt pe spectatorii occidentali două sute de ani mai târziu a fost revenirea, proiectată în revoluție, la o idilă prepolitică, conform căreia nu exista niciun conflict și, mai ales, nicio ideologie care să poată scinda societatea. Astfel, din perspectiva lor, revoluția nu recupera doar o evoluție istorică ratată, ci reunea, din nou, societatea cu natura ei originală, alienată de comunism. În aceasta trebuia să constea sensul ei autentic. Dar, ca de-atâtea ori când ideile dominante ale unei epoci istorice fantasmează despre originea lor cvasinaturală, acestea se dovedesc a fi numai ideile celor de la putere, care își expun în ele propria lor natură ideologică. La fel, și entuziasmul cu care Vestul a salutat revoluția din Est se dovedește a fi obișnuitul său *trash* ideologic: revoluția ar fi victoria definitivă a toleranței postpolitice, a normalizării postistorice, a

pacificării postutopice etc. Publicul occidental se entuziasma atât de tare de curajul schimbării numai pentru că nu putea să recunoască în el nimic altceva decât un răspuns afirmativ la propria sa slugărnicie față de situația existentă.

La sfârșit a fost cultura

În acest punct, conceptul de cultură devine inevitabil. Freud, care în *Dincolo de principiul plăcerii* citează, în sprijinul tezei sale despre caracterul conservator al instinctelor, discursul lui Aristofan despre originea iubirii din *Banchetul* lui Platon, aspirația ei la restaurarea unității sale primordiale, era conștient de semnificația dialectică a acestui mit: vrând să combine iarăși cele divizate și separate și să creeze unități din ce în ce mai mari, Eros lucrează în serviciul progresului cultural. Acesta este și scopul revoluției recuperatoare, adică acela de a recupera modernizarea ratată tocmai în dimensiunea culturalului, care include și așa-numita cultură politică: iată de ce Habermas vorbește despre prăbușirea socialismului real ca despre o „extindere a modernității” în Europa Centrală și de Est: „Spiritul Occidentului cucerește Estul nu numai cu civilizația tehnică, ci și cu tradiția sa democratică.”³⁵

Această teză urmează, în esență, explicația liberal-democratică aproape general valabilă astăzi a totalitarismului comunist.³⁶ În conformitate cu acest model de gândire, sistemul capitalismului liberal-democratic este cea mai pură întrupare a modernității, iar asta nu numai în domeniul civilizației, adică al dezvoltării nelimitate a forțelor de producție și al controlului tehnico-științific al naturii – deci în ceea ce Habermas numește „civilizație tehnică” –, ci, în primul rând, în domeniul culturii, ale cărei cuceriri esențiale sunt alegerile libere, constituționalismul, universalizarea drepturilor civile, instituționalizarea schimbărilor, secularizarea culturală, autonomia subsistemelor și raționalizarea³⁷, sau, cu cuvintele lui Habermas, pur și simplu „tradiția democratică”. În linii mari, cultura modernă, tipică pentru democrația liberală, înseamnă o „*culture of rights and freedoms* [cultură a drepturilor și libertăților]”³⁸. Pe de altă parte comunismul, mai ales în versiunea sa sovietică, bolșevică, n-ar fi nimic altceva decât o negare radicală a tuturor trăsăturilor esențiale ale culturii moderne, liberal-democratice menționate mai sus: „*The Bolshevik Revolution was a titanic effort to stop the invasion of Western culture*. [Revoluția bolșevică a fost un efort titanic de a opri invazia culturii occidentale.]”³⁹

Postcomunismul – înțeles aici ca un stadiu istoric limitat la țările ex-comuniste – se face cunoscut, din această perspectivă, în primul rând ca o localizare culturală, mai exact, ca locul unei

³⁵ *Ibid.*, p. 185 sqq.

³⁶ Cf. Luciano Pellicani, „Modernity and Totalitarianism”, in *Telos* nr. 112, vara 1998, pp. 3-23.

³⁷ *Ibid.*, p. 10.

³⁸ *Ibid.*, p. 14.

³⁹ *Ibid.*, p. 15.

culturi inferioare, înapoiate, care trebuie să se supună unui parcurs accidentat în modernizarea culturală, pentru a fi recunoscută de cultura modernistă, universal valabilă, a Occidentului liberal-democratic și inclusă în ea.⁴⁰

Aceasta implică mai întâi identificarea de la sine înțeleasă a Vestului cu propriul său rol în numitul proces de incluziune. Nu numai că, în aparentul său inclusivism altruist și în toleranță sa generoasă, el face din sine însuși obiectul plăcerii sale narcisiste. Dar semnificația acestui act merge mult mai departe. Numai prin includerea lumii postcomuniste pierdute într-o altă cultură poate beneficia pretenția universalistă a culturii occidentale de valabilitate deplină. Universalismul său reiese în cele din urmă tocmai ca efect al unor astfel de gesturi de incluziune. În acest sens trebuie să înțelegem și afirmația lui Habermas referitoare la spiritul Occidentului care cucerește Estul. Nu este vorba numai despre o „extindere înspre Est” a universalismului modernist occidental, ci de întregirea lui. Iar acea unitate arhaică, ce pare să se regenereze prin reunificare, nu este nici ea nimic altceva decât o formă retroactivă de manifestare a universalismului cultural, localizat hegemonic în Occident. Dar acele părți care se reunesc acum pentru a reconstitui unitatea nu sunt deloc egale. Mai exact: abia prin reunificare ele sunt făcute inegale, într-o manieră foarte precisă. Una dintre părți devine o cultură universală, iar cealaltă una particulară, iar aceasta produce o nouă asimetrie în cadrul unuia și aceluiași proces istoric. Pentru a compensa diferențele, ceea ce ar fi trebuit să fie presupusul ei scop, reunificarea trebuie mai întâi să le creeze din nou, și anume în sens cultural. Deci iarăși avem două părți de Berlin, de națiune germană, de Europă în curs de unificare: una, care se află de mult la locul ei istoric corect, și cealaltă, care de-abia trebuie să ajungă acolo. Există o diferență în forma de viață, în ceea ce se numește *way of life* și este înțeles ca o cultură, adică între o formă culturală care a devenit propriul ei standard și nu se mai ia ca model decât pe sine însăși, a cărei esență, filosofic vorbind, e identică deja cu aparența ei, și o alta, întârziată și alienată cultural, care trebuie să se adapteze la acest standard și să-și recupereze mai întâi esența și care dă la iveală o viață determinată în mod fatal de înapoierea sa și de nevoia sa de a recupera.

Tocmai conceptul de revoluție recuperatoare, caracterul său conservator, este cel care nu numai că implică vechile/noile divizări din realitatea istorică, ci le și reproduce în mod necesar. Desigur, aceste divizări nu seamănă cu cele care au marcat războiul rece. Ceea ce le deosebește este simplul fapt că ele nu mai pot fi simțite la nivelul sistemului politic sau al producției economice. Firește, asta nu înseamnă că diferențele politice și economice au dispărut. Ceea ce s-a schimbat este mai degrabă modul cum și unde le localizăm. Spațiul diferenței a devenit acum exclusiv cultural. Ca

⁴⁰ Lucru confirmat cel mai bine de programele concrete de transformare pe care Occidentul le impune țărilor postcomuniste, ca de exemplu așa-numitul „Stability Pact for the South-East Europe [Pactul de stabilitate pentru Europa de Sud-Est]” sau „Tacis” („Technical Assistance to the Commonwealth of Independent States [Asistența tehnică pentru Comunitatea Statelor Independente]”). (Despre aceasta din urmă, vezi Sergei Prozorov, „EU Tacis as an Instrument of Postcommunist Transformation. Technical Assistance and Practices of Governmentality”, în *Rubikon*, octombrie 2002. venus.ci.uw.edu.pl/-rubikon/forum/tacis.htm.)

să fie percepute și recunoscute ca atare, diferențele și divizările politice trebuie să fie traduse mai întâi în limbajul culturii și să se lase dovedite ca identități culturale. Un concept de cultură supradimensionat a absorbit tot ceea ce se articulase mai înainte ca experiență socială și politică, tot ce odinioară fusese experimentat ca lume a vieții. Cultura a devenit cel mai îndepărtat orizont al experienței istorice. A deosebi trecutul de prezent și a da un sens schimbării istorice mai pare astăzi posibil numai pe tărâmul culturii. În această privință, se poate spune că ceva de felul trecutului comunist în sens istoric nici măcar nu există. Nu mai putem experimenta acest trecut decât în forma unei alte culturi, devenite străine.

Simptomul cel mai frapant al acestei situații se manifestă în binecunoscutul fenomen al nostalgiei, al privirii transfiguratoare înapoi înspre trecutul comunist. Vorbim despre o fixație adesea kitschiosă asupra formelor culturale și a unor obiecte din viața cotidiană a socialismului apus sau din producția culturală tipic socialistă. Ea e numită memorie culturală. Dar se pare că niciun concept al memoriei culturale și mai ales nicio reprezentare despre posibilul ei subiect nu e în stare să evoce comunismul ca ceea ce a fost – în pofida terorii care l-a însoțit – potrivit esenței sale: conceptul unei emancipări universale. Ceea ce nu mai poate păstra astăzi memoria culturală din acest trecut e tocmai această experiență exclusiv comunistă a angajamentului politic. Și vorbim aici despre ceva care era odinioară perfect transparent, ca un lucru trivial, chiar pentru cel mai simplu membru al unui partid comunist revoluționar: faptul că primul său obiectiv este o lume mai bună și abia apoi prosperitatea comunității sale locale, sau interesul identității ei particulare – etnice, religioase sau de *gender*. Acest caracter mundan al experienței politice comuniste, pretenția sa universalistă, e lucrul de care nu-și mai poate aminti nicio memorie culturală. Și poate că în el se reflectă antinomia decisivă a experienței noastre istorice de azi: o cultură particulară, care structurează în mod necesar această experiență, nu este în stare să readucă în memorie ceea ce s-a gândit, s-a trăit și s-a făcut cândva, nu numai dincolo de o cultură particulară, ci pur și simplu dincolo de particularitatea culturală. Spus mai simplu: știm foarte bine că experiența comunismului din trecut aparține atât Europei de Est, cât și celei de Vest și, într-un mod mult mai important, întregii lumi, dar nu dispunem de niciun mijloc conceptual pentru a ne aminti acest trecut ca atare. Consecința este că, în loc să ne unească în experiența noastră istorică comună, moștenirea comunismului ne desparte iar, de astădată în identități culturale particulare. Iar asta se întâmplă și atunci când una dintre aceste culturi particulare încearcă, prin dialectica includerii și excluderii, să se universalizeze, ca în cazul modernității occidentale, care, spune Habermas, după prăbușirea comunismului, „se extinde” în lumea postcomunistă a Europei Centrale și de Est. Ea este constrânsă să excludă experiența comunismului și în forma unei culturi particulare și, dincolo de pretenția ei la universalitate, deci „străine”, de pildă „asiatică”, „bizantină”, „ne-, pre- sau antimodernă”, „întârziată” sau „care are de recuperat”.

Iar această excludere își găsește expresia îndeosebi în conceptul de Est, care împreună cu opusul său, conceptul de Vest, a caracterizat divizarea ideologică și politică a războiului rece. Ce-i drept, Susan Buck-Morss avea dreptate când afirma că vede în apusul comunismului dispariția aceluia peisaj modernist, caracterizat de paradigma Vest-Est.⁴¹ Dar moartea acestei paradigme nu trebuie să stea în calea supraviețuirii ei culturale. Căci tocmai când a fost declarată moartă politic și ideologic, paradigma Vest-Est a reînviat în traducerea ei culturală. Numai prin rearticularea sa culturală contrastul dintre Vest și Est putea să-și instituie în forță adevăratul caracter, acela al unui raport de putere.

A fost oare și comunismul o putere colonială?

Deci nu există un echilibru între Vest și Est. Termenul din urmă este impus lumii postcomuniste ca rezumat al tuturor tipurilor de înapoiere și deci al unei nevoi intrinsece de recuperare, respectiv de integrare în „normalitatea” Vestului. Potrivit filosofului sloven Rastko Močnik⁴², conceptul de Est constituie, în această privință, conceptul cheie al procesului de transformare postcomunistă, și anume în funcția sa politică. „Estul” ar determina relația cu trecutul comunist, concret, el ar dezistoriciza această relație: „El atribuie «căderea comunismului» anumitor proprietăți imanente socialismului real existent – și nu luptelor politice și sociale din cadrul socialismului istoric însuși. El ne spune că Zidul Berlinului «a căzut» și vrea să uităm astfel că poporul din Berlin l-a dăruit chiar el.” După Močnik, conceptul de Est îndeplinește în acest mod un fel de amnezie istorică: „El șterge dimensiunea politică din trecutul estic și obține efecte similare în prezent.”

Aici se manifestă clar condiționarea reciprocă a celor două fenomene tipice pentru postcomunism, culturalizarea și depolitizarea. Amnezia istorică, despre care scrie Močnik, este un efect inevitabil al traducerii culturale a trecutului comunist, în care comunismul a devenit „Estul” și astfel un antagonism politic a devenit diferență culturală. Deposedat de orice semnificație politică, acest trecut se transformă într-un semn al inferiorității culturale. Iar tocmai ca atare nu se mai poate scăpa atunci de el. Și iată cum, abia postum, comunismul devine un destin. Societățile care l-au trăit sunt condamnate la cultura recuperării.

Nimic nu atestă mai bine aceasta decât sindromul, deja menționat, al dorului nostalgic de trecutul comunist. Ceea ce caută cu atâta disperare omul postcomunist în cultura trecutului său, demnitatea sa umană, s-a pierdut în prezentul său politic. În trecut, el recuperează acea recunoaștere care, în mizeria existenței sale recuperatoare, continuă să i se refuze. Amnezia istorică și memoria

⁴¹ Susan Buck-Morss, *Dreamworld and Catastrophe: The Passing of Mass Utopia in East and West*, Cambridge, MA, The MIT Press, 2000.

⁴² Vezi Rastko Močnik, „Will the East’s past be the West’s future?”, in Caroline David (coord.), *„Les frontières invisibles”*, Oostkamp, Stichting Kunstboek, 2009 (catalogul expoziției cu același nume din cadrul proiectului „Lille 3000”).

culturală nu se contrazic reciproc. Dimpotrivă, ele sunt complementare și abia împreună devin o parte integrantă a mecanismului ideologic al transformării postcomuniste. În cele din urmă ele completează imaginea acesteia ca „educație pentru prostie”. Cum am arătat deja, această prostie este un produs necesar al imaturității structurale a subiectului transformării postcomuniste. Ea iese cras în evidență mai cu seamă în încercarea eșuată de a construi o relație rațională cu trecutul comunist. De exemplu: în Croația se încetățenise în timpul războiului conceptul de „sârbo-comunism”. Efectul ideologic al acestei creații lexicale este evident. Comunismul fusese atașat imaginii rasist-culturale a actualului dușman al națiunii, pentru a-l elimina din propriul trecut și deci din propria identitate, de parcă ar fi fost dintotdeauna o cultură străină și ostilă. Sârbii, la rândul lor, au proiectat și ei în afara propria lor experiență istorică cu comunismul, și anume într-o conspirație internaționalistă împotriva națiunii sârbe, organizată în colaborare de Vatican și Komintern. Aceste exemple tragi-comice nu sunt excepții. Ele confirmă mai degrabă o regulă: eliberarea de comunism este trăită subiectiv ca eliberare de sub o ocupație străină, mai exact, de o dominație colonială. Aceasta ridică și întrebarea dacă nu cumva comunismul a fost într-adevăr o putere colonială. Căci dacă a fost, atunci și postcomunismul are un caracter postcolonial.

Cine încearcă să răspundă la această întrebare la nivelul realității istorice concrete, ajunge repede într-o fundătură. Este în afara oricărei îndoieli, e drept, că pretenția la putere a Rusiei sovietice era simțită subiectiv în Europa de Est real-socialistă ca un fel de dominație colonială. Iar asta e cu atât mai valabil pentru multe popoare din cadrul fostei Uniuni Sovietice. Să ne gândim numai la țările baltice, la Ucraina, la popoarele caucaziene sau la cele de dincolo de Urali. Ele aveau suficiente motive să echivaleze puterea sovietică cu o dominație colonială. Dar unde se afla, de fapt, centrul acestei puteri coloniale? Care națiune era poporul metropolei imperiale?

Nu există răspuns la această întrebare. Centrul „colonialismului sovietic” e gol. Presupusul său subiect, națiunea rusă, a simțit el însuși comunismul sovietic ca pe o putere colonială. „Rusia, Rusia!” strigau masele la începutul anilor 1990 pe străzile Moscovei și cereau ca Rusia să iasă din Uniunea Sovietică.⁴³ Iar din ruinele primului stat al muncitorilor și țăranilor a renăscut, de fapt, statul național rus. Națiunea rusă reînvie și ea într-un act de autodeterminare, de parcă s-ar fi eliberat chiar de sub jugul unei dominații coloniale. Iar comunismul, ca întrupare a acestei puteri imperiale, se dizolvă și se pierde în văzduh, de parcă la vremea lui din văzduh ar fi venit. Astfel amnezia istorică este completă, și anume ca eliberare, mai exact, ca eliberare națională. Iar asta este tipic pentru revoluțiile democratice din 1989/1990. Numitorul lor comun este forma politică a eliberării naționale în tradiția luptelor anticoloniale. Acea trecere fatală de la „Noi suntem poporul [*das Volk*]” la „Noi suntem o singură națiune [*ein Volk*]” în care și-a găsit expresia politică

⁴³ Boris Groys, „Die Geschichtsschreibung sucht ein neues Subjekt: Die postkommunistische Lage”, in *Le monde diplomatique*, nr. 7380, 11 iunie 2004.

prăbușirea comunismului din RDG și care a fost prezentată, după cum se știe, în reflecția liberalilor de stânga, ca un fel de degenerare a revoluției, inițial autentic democratice, poate să mai aibă încă o semnificație, aceea a unei victorii în lupta anticolonială, respectiv a unei eliberări naționale de o putere imperială, străină: „Noi suntem o singură națiune, pentru că ocupația colonială care ne divizase a plecat în sfârșit.” Nu este vorba, deci, numai despre suprimarea unui antagonism social abia deschis în unitatea națională – de pacificarea și normalizarea unui act autentic politic, în ceea ce Rancière numește „ordine polițienească”⁴⁴ –, ci și despre o deplasare a acestui antagonism din interior spre exterior, ca urmare a pacificării și normalizării lui în fetișul dominației străine.⁴⁵ Tocmai în aceasta constă caracterul postcolonial al postcomunismului, în imposibilitatea sa de a înțelege comunismul ca pe o expresie a unor antagonisme sociale și de a-l încorpora ulterior – ca pe o încercare eșuată – în narațiunea eliberării.

Societatea respinsă

Se știe că în primele zile ale revoluției române, de pe steagul național a fost decupat simbolul ideologic al comunismului. Gaura apărută astfel, cu care steagul a mai fost purtat o vreme, a devenit ea însăși un simbol – simbolul unei rupturi radicale cu trecutul, un fel de stagnare a istoriei, în care nimic nu s-a decis încă și în care totul pare încă posibil. Curând după aceea, când gaura a fost închisă la loc, s-a recunoscut în aceasta reconstituirea continuității istorice și, prin ea, a unei relații cvasinormale cu trecutul, de parcă momentul revoluției ar fi fost și un fel de uitare istorică.

Dar este exact pe dos. Adevărata amnezie istorică apare abia odată cu închiderea găurii, când, curățat de pata ideologică străină, simbolul național se reîncarnează în puritatea lui inițială. Împreună cu comunismul, care apare acum ca o deviere de la cursul normal al evoluției istorice, ca o rătăcire trecătoare, se șterge din experiența istorică a națiunii și adevărul cauzei lui sociale și deci adevărul social al istoriei naționale, întreaga dramă a contradicțiilor sociale și a luptelor pentru putere care provin din ea. Așa cum subliniază Močnik, această amnezie istorică are consecințe foarte actuale. Dezistoricizarea în raport cu trecutul comunist (care are loc prin traducerea lui culturală în conceptul de Est, respectiv de identitate națională ce se reconstituie) atrage după sine o derealizare a situației sociale prezente. Raporturile sociale, dar mai ales antagonismele sociale în care se exprimă esența politică a societății, sunt excluse din percepția realității, sau mai bine zis sunt

⁴⁴ Vezi Jacques Rancière, *Das Unvernehmen. Politik und Philosophie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2002.

⁴⁵ Mai detaliat despre aceasta în Boris Buden „In den Schuhen des Kommunismus: Zur Kritik des Kommunistischen Diskurses”, în Boris Groys, Anne von der Heiden, Peter Weibel (coord.), *Zurück aus der Zukunft: Osteuropäische Kulturen im Zeitalter des Postkommunismus*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2005, pp. 339-354 [ed. rom.: „În ghetele comunismului: despre critica discursului postcomunist”, traducere de Maria-Magdalena Anghelescu, în Adrian T. Sîrbu, Alexandru Polgár (coord.), *Genealogii ale postcomunismului*, Cluj-Napoca, Editura Idea Design & Print, 2009, pp. 59-77].

respinse, și anume în sensul dat de Freud acestui concept⁴⁶: *respingerea* apare atunci când, odată cu ideea insuportabilă de care vrea să se elibereze, [individul] pierde și un fragment din realitate, care este indisolubil legat de acea idee. În cazul nostru asta înseamnă că: odată cu ideea insuportabilă de comunism ca o parte incontestabilă a identității sale istorice, națiunea respinge și un fragment din realitatea indisolubil legată de comunism, și anume, concret, dimensiunea socială a acestei realități, în care a avut loc istoria comunismului. Mai simplu spus, odată cu comunismul este respinsă tocmai componenta socială a realității. Pierderea realității devine deci un fel de pierdere a societății. Nu numai că națiunea este incapabilă să dea ulterior un sens social trecutului ei comunist, să îl explice ca produs ideologic și politic al anumitor conflicte sociale; dar nici adevărul social al realității ei actuale nu are pentru ea niciun sens.

Refuzul de a da un sens percepției reprezintă și el, după Freud, un simptom al respingerii. Un alt simptom al acestui mecanism de apărare se referă la caracterul afectiv al percepției realității. Freud a constatat că o idee insuportabilă este respinsă la un loc cu afectul ei însoțitor și se comportă după aceea ca și cum n-ar fi atins niciodată eul. Paralela este evidentă: acea afectivitate care a însoțit odinioară niște conflicte sociale și s-a descărcat mai ales în luptele de clasă, care dădeau comunismului justificarea sa istorică și totodată forța sa de afirmare politică, respectiv revoluționară, pare a fi respinsă și ea odată cu declinul acestuia.

Iar asta are consecințe pe termen lung pentru percepția realității postcomuniste. Contradicțiile sociale ale postcomunismului – decalajul tot mai profund între sărac și bogat, dizolvarea oricăror forme de solidaritate socială, nedreptatea socială care strigătoare la cer, suferința socială larg răspândită etc. – rămân vacante din punct de vedere afectiv. Deși evidente, comportamentul față de ele e ca și cum n-ar fi existat niciodată. Iar aceasta se aplică la întregul câmp social. Ele există, e drept, dar nu sunt percepute deloc. Se vorbește despre un fel de anestezie socială, care este unul dintre cele mai frapante și totodată mai enigmatice fenomene ale transformării postcomuniste. S-ar putea spune chiar că acest proces de schimbare nici nu ar fi posibil măcar fără o insensibilitate fundamentală față de așa-numitele probleme sociale. Să ne gândim numai la schimbarea radicală a relațiilor de proprietate, respectiv la așa-numita privatizare postcomunistă, prin care proprietatea a milioane de oameni a intrat, uneori literalmente peste noapte, în posesia unei clii adesea criminale, fără ca cei deposezați să fi ridicat vreo obiecție la aceasta; sau să ne gândim la drepturile sociale la care s-a renunțat fără nicio obiecție. S-a renunțat fără nicio grijă la tot statul bunăstării, de parc-ar fi fost vorba despre o pereche de șosete rupte și nu

⁴⁶ Pentru conceptul freudian de respingere, vezi J. Laplanche, J.-B. Pontalis, *Das Vokabular der Psychoanalyse*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1972, p. 68 sq. [ed. rom.: *Vocabularul psihanalizei* (sub direcția lui Daniel Lagache), traducere de Radu Clit, Alfred Dumitrescu, Vera Șandor și Vasile Dem. Zamfirescu, coordonator: Vasile Dem. Zamfirescu, coordonare lexicografică: Alexandru Skutéry, București, Editura Humanitas, 1994, p. 167].

de cuceririle unor lupte sociale de peste un secol. Numai grație anesteziei sociale statul bunăstării a putut fi amputat atât de nedureros din realitatea postcomunistă – și nu doar în Est.

Revoluția absentă

Rastko Močnik subliniază faptul că statul modern al bunăstării de după Al Doilea Război Mondial a fost o posesie istorică comună atât Estului, cât și Vestului european. El înțelege diversele forme ale socialismului istoric drept variante ale statului social al bunăstării, care a fost facilitat de Revoluția din Octombrie și edificat la periferia relativ subdezvoltată a sistemului mondial capitalist, în cadrul așa-numitelor dictaturi ale proletariatului. Pandantul său occidental, statul liberal-democratic al bunăstării, construit în centrul dezvoltat al sistemului capitalist, era și el rezultatul unei lupte îndârjite a clasei muncitoare. Dar, potrivit lui Močnik, acest cadru politic instituțional a fost uzurpat, în ambele sale variante, de elita politică: în centru, de „partitocrație” (dominația unui ansamblu închis de partide), care s-a legitimat ca reprezentantul autentic al poporului; la periferie, de „birocrăție” (dictatura unui singur partid), care a pretins că reprezintă proletariatul. Apoi, când capitalismul clasic fordist a intrat în criză în anii 1970, iar capitalul investit în producția industrială a adus tot mai puțin profit, **weshalb es in den finanziellen Sektor auszuwandern begann**, elitele politice ale centrului au început și ele să renunțe la vechea linie social-democrată și să poziționeze de partea capitalului, până când, în cele din urmă, au impus societăților lor – adesea „foarte brutal”, cum scria Močnik – neoliberalismul.

La periferia estică, pe de altă parte, elitele – birocrăția de partid, respectiv de stat – s-au arătat incapabile să gestioneze criza și să mențină pacea socială în statul socialist al bunăstării, pe care ele însele îl aduseseră la colaps prin incompetența lor. În cele din urmă, masele s-au revoltat în anii optzeci și au răsturnat sistemul putred. Acesta a fost, spune Močnik, momentul unei noi șanse istorice: „Pentru o clipă doar, la orizontul istoriei a licărit promisiunea unui socialism întregit cu drepturile clasice ale omului. Dar elitele conducătoare din Est și-au învățat repede lecția și au schimbat ideologia care le legitima, urmând exemplul colegilor occidentali. Într-o lume omogenizată, așa cum a impus-o rapidă ofensivă neoliberală din cursul anilor 1990, popoarele Estului învață acum ce înseamnă să trăiești la periferia capitalismului globalizat.”⁴⁷

Așa a devenit Estul *New Europe* – un capitalism mai capitalist decât originalul său vestic, mai flexibil, mai lipsit de scrupule, mai sălbatic, pe scurt, un capitalism care s-a emancipat într-o măsură mult mai radicală de inhibițiile și restricțiile social(iste), dar mai ales de formele de solidaritate socială instituționalizate în statul bunăstării. Iată de ce nu putem evita întrebarea: care Europă este de fapt postcomunistă, cea „veche”, care mai ține, măcar în parte, cu încăpățănare la

⁴⁷ Močnik, *op. cit.*

moștenirea socialistă, sau cea „nouă”, care s-a lepădat radical de ea; care Europa este de fapt „întârziată” și trebuie să recupereze o evoluție istorică, și care a anticipat această evoluție și așteaptă să fie ajunsă din urmă? Care e aici originalul și care copia? Vestul sau Estul? Močnik scrie: „Cele două arealuri și-au schimbat oarecum locurile. [...] Vestul pare că se află acum în punctul în care popoarele Estului au fost deja, înainte de a se revolta în anii optzeci. Dar oamenii din Est nu sunt și ei în aceeași barcă? Nu: noua ordine dominantă s-a stabilit ca o protecție împotriva revoltei lor – în vreme ce, în Vest, același model de subordonare s-a stabilit din motivul opus, pentru că oamenii de acolo *nu* s-au revoltat. În Vest, oamenii trebuie abia de acum încolo să atace sistemul. În Est, ei n-au încetat nicio clipă s-o facă.”⁴⁸

Or, imaginea istorică a declinului comunismului poate fi completată acum și dincolo de sciziunea Est-Vest: așa-numitei revoluții recuperatoare din Est îi corespunde o revoluție absentă din Vest. Mai exact, numai din punctul de vedere al unei revoluții absente din Vest revoluția din Est apare ca una recuperatoare. Conceptul de revoluție recuperatoare nu ne-a spus deci, din capul locului, decât o jumătate de adevăr despre schimbarea istorică din 1989/1990 – ba mai mult, a înjumătățit, literal, adevărul acestui eveniment, și a făcut-o pe baza unei diferențieri culturale autoconstruite între Est și Vest. În acest mod, întregul câmp de lucruri comune a fost exclus din percepția noastră – câmpul contradicțiilor sociale, în care aceste lucruri comune sunt evidente: distrugerea statelor bunăstării, care continuă de ambele părți ale zidului de odinioară. După cum am mai spus, această excludere ia forma unei respingeri, deci a unei pierderi aproape nedureroase a realității. Acel segment de realitate care este respins din percepția atât a trecutului comunist, cât și a realității postcomuniste, este tocmai câmpul realității sociale, în care solidaritatea socială se mai putea opune dictaturii diferențelor culturale. Experiența solidarității sociale a fost ștearsă din conștiința noastră istorică, pentru a împiedica instalarea ei în prezentul nostru. Iată la ce servește, de altfel, și reprezentarea despre un Est postcomunist aflat într-un proces de recuperare față de Vest. Ea este un fetiș⁴⁹, care servește drept substitut al societății respinse, amputate din percepția realității noastre istorice, pentru a neutraliza efectul traumatic al noilor contradicții sociale, dar mai ales al noilor relații de dominație, care s-au stabilit la nivel mondial după căderea comunismului – și nu în ultimul rând prin ea. Numai într-o societate abandonată oamenii care luptă pentru drepturile lor pot fi transformați în niște creaturi jalnice ale unei recuperări culturale, care se supun noilor lor stăpâni, nu doar fără luptă, ci chiar de bunăvoie.

Din această perspectivă, acea trecere fatală de la „Noi suntem poporul” la „Noi suntem o singură națiune” capătă și ea un alt sens. Dacă în primă etapă societatea încearcă să se reînnoiască prin contrazicere, în a doua ea e deja respinsă. În prima etapă, revoluția democratică este încă în

⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁹ Pentru rolul fetișist al stereotipurilor culturale în postcomunism, vezi Boris Buden, *op. cit.*, p. 342 sqq. [61 sqq.]

marș; în a doua, Termidorul neoliberal și-a croit deja drum. Sub lozinca politică „Noi suntem o singură națiune”, puterea elitelor conducătoare ale Vestului s-a extins asupra maselor în curs de eliberare din Est. Căci, prin absența ei din Vest, revoluția din Est nu a devenit doar o „semirevoluție”, ci totodată o contrarevoluție. Această mică legitate o cunoștea deja Saint-Just: „Cine încheie o revoluție la jumătate, își sapă singur mormântul”, ar fi spus el odată. Dar de astădată chiar societatea și-a căzut sieși victimă. Cea mai puternică armă politică a contrarevoluției, națiunea, a fost sicriul în care a fost dusă la groapă.

Unde era societatea...

Există o lucrare artistică contemporană care rezumă uimitor de exact experiența schimbării pe care o numim, peiorativ, căderea comunismului: *Stroiteli* (Constructorii), a grupului de lucru artistic *Chto delat?* (Ce-i de făcut?). Patru bărbați și o femeie reîncenează într-o proiecție de diapozitive subiectul unuia dintre cele mai cunoscute tablouri ale realismului socialist sovietic, *Stroiteli Bratska* (Constructorii din Bratsk), de Viktor Popkov. Tabloul din anii 1960 prezintă un grup de muncitori constructori, patru bărbați și o femeie, care se află tocmai într-o pauză de lucru. În fundalul întunecat poate fi văzută silueta unui oraș, orașul siberian Bratsk, pe care ei îl construiesc. Cu o jumătate de secol mai târziu, în aceeași poză a constructorilor din Bratsk, artiștii ruși urmăresc sensul și semnificația pe care o au pentru ei această operă de artă și lumea pe care ea o reprezintă și epuizează totodată: Ce se construiește azi? Ce-nseamnă munca în comun? Ce este o comunitate? Ei vorbesc lejer, dar absolut deschis despre aceste probleme și altele similare, fără să ajungă la niciun rezultat. Dar un singur lucru ne transmit, totuși, inconfundabil – trăirea schimbării ca o experiență a pierderii societății. Întrebarea pe care o pun prin lucrarea lor are dimensiuni epocale: cum pot oamenii unei societăți destrămate să se mai adune din nou?

Această lucrare încearcă să reconstituie relația cu un trecut considerat, simultan, ca depășit și demn de dispreț. Dar nu o face în sensul memoriei culturale. Artiștii grupului *Chto delat* nu recurg la trecut ca să recupereze de acolo o identitate pentru ei înșiși și pentru epoca lor, și în acest mod să compenseze pierderea societății printr-o identificare culturală. În lucrarea lor nu este vorba nici de identitate, nici de o reapropriere culturală sau de vreo articulare a unei diferențe culturale. Acest *remake* repetă trecutul ca să aducă în prezent semnificația alienată ideologic a acestuia. Un vechi răspuns la provocarea contradicțiilor sociale, comunismul, despre care astăzi nu vrem să mai știm nimic altceva decât că a fost fals, este tradus într-o nouă întrebare: întrebarea referitoare la o comunitate a celor fără societate. Această întrebare are și o semnificație politică.

Fiindcă este evident că dimensiunea simbolică a picturii lui Popkov se aprofundează într-o direcție ideologică foarte bine definită: ceea ce se construiește în tablou este nu atât un nou oraș, cât mai degrabă o nouă societate, respectiv un om nou ca ființă socială. Iată de ce stau în prim plan, în luminile rampei acești oameni noi, construindu-se pe sine și totodată societatea. Abia în fundal, în obscuritate, se poate intui șantierul orașului Bratsk, dar tocmai el reprezintă adevăratul temei al formării omului și a societății, universul muncii industriale colective, sfera producției materiale. În contrast cu aceasta, *slideshow*-ul grupului *Chto delat* pare, atât simbolic cât și ideologic, cu totul fals. Fundalul său este un nimic obscur, un vid, un abis. De aceea întrebarea: Ce se construiește

azi?, produce un efect atât de straniu. Ce se mai poate înălța fără fundație, deasupra abisului? O societate? Un om ca ființă socială?

Pe temeiul lipsă al societății

Nu este nimic ciudat în ideea unei societăți fără niciun temei. Din contra, această idee este una dintre cele mai importante cunoștințe ale filosofiei politice contemporane. Vorbim despre așa-numita gândire postfundaționistă, a cărei principală ipoteză este aceea că societății nu i se poate atribui un temei pozitiv.⁵⁰ În cadrul teoriei politice și sociale de astăzi postfundaționismul se opune, așa cum arată numele său, diverselor poziții care pornesc de la ideea că societatea și politica sunt fondate pe anumite principii care se află în afara lor, fie pe o natură umană ca un dat în sine și imuabilă, fie pe sfera producției materiale. Aceasta din urmă a fost tipică pentru așa-numitul marxism dogmatic. Conform logicii lui vulgar materialiste, întreaga viață socială s-ar putea explica pornind de la economie. Ea ar reprezenta un fel de bază a societății, la care toate celelalte fenomene sociale, inclusiv cultura și politica, ar trebui să se raporteze ca un fel de suprastructură.

Logica determinismului economic nu este greu de descifrat nici în „constructorii din Bratsk” ai lui Popkov. Tocmai în calitatea lor de constructori, deci ca subiecți ai producției materiale, ei sunt în acea imagine reprezentanții întregii societăți. Deși nu sunt decât o parte, respectiv doar o clasă a acestei societăți, ei reprezintă totalitatea ei, pentru că sunt pur și simplu întruparea fundamentului social. Tocmai de aceea au și fost „imortalizați” artistic, ca un mic detaliu al vieții sociale, care ilustrează întregul social. Ceea ce-a vrut să ne prezinte Popkov în imaginea sa este societatea ca atare, iar nu viața constructorilor din Siberia. Căci despre asta era vorba, la urma urmei, în arta realismului socialist: realul – „lumea, așa cum este în realitate” – poate fi reprezentată numai ca întreg social, adică numai dacă din imaginea societății reiese și temeiul ei material, unica perspectivă din care totalitatea socială poate fi sesizată dintr-o privire. Societatea în totalitatea ei este cea mai sublimă dimensiune a artei realismului socialist – realul reprezentabil la cel mai înalt nivel al abstracțiunii sale.

În schimb, în spatele „constructorilor” grupului *Chto delat* nu se vede nicio motivație, niciun oraș care trebuie construit, nicio bază materială pe care să se sprijine universul acestor personaje și care să le poată ține laolaltă. Este un imagine fără fundal, o alăturare fără un motiv aparent. Se pare că aici n-ar exista nicio perspectivă ideologică de profunzime, din care să se sugereze implicit vreo narațiune socială. Tipic postmodern, am putea spune, dacă ne amintim de principala caracteristică pe care Fredric Jameson o atribuie artei postmoderne și postmodernismului în general: un fel de

⁵⁰ Vezi Oliver Marchart, *Post-Foundational Political Thought: Political Difference in Nancy, Lefort, Badiou and Laclau*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2007 [ed. rom.: *Gândirea politică postfundaționistă. Diferența politică la Nancy, Lefort, Badiou și Laclau*, traducere de Adrian Costache, Cluj-Napoca, Editura Idea Design & Print, 2011].

platitudine, respectiv absența oricărei profunzimi care să permită o interpretare hermeneutică, vreo explicație socială care să poată contextualiza opera de artă.⁵¹

Dar problema pe care o abordăm aici depășește banalitatea reflecției postmoderniste. Afirmatia că societatea nu are niciun temei nu înseamnă, de fapt, că orice idee despre un temei social este în mod necesar falsă. Poporul, ideea de libertate, revoluția sau, pur și simplu, ordinea, ca la Hobbes de pildă, pot – ca un fel de semnificanți goi⁵² – să servească drept fundamente ale unei formațiuni sociale în respectivele situații istorice. Nu vorbim deci despre o lipsa totală a oricărui temei al societății, ci despre o „slăbire a statutului ontologic al acestui temei”⁵³. De aceea ar trebui să facem o distincție între postfundaționism și așa-numitul antifundaționism. Acesta din urmă neagă orice temei al societății. Teza postfundaționalistă nu implică, însă, și dispariția fără nicio urmă a dimensiunii temeiului social în sine. Încercări de întemeiere se fac în repetate rânduri, dar ele sunt în mod necesar condamnate la eșec. Tocmai în aceste încercări este dat și temeiul societății, dar numai ca ceva care scapă de fiecare dată și nu poate fi niciodată fixat definitiv. Societatea nu poate fi nicicând întemeiată complet și o dată pentru totdeauna. Cu alte cuvinte, temeiul societății este prezentă numai în lipsa ei, adică ne urmărește prin efectele care apar tocmai din lipsa ei. Aceasta implică atât contingența ei radicală, cât și pluralitatea ei. Deși locul temeiului social este unic, există o pluralitate de figuri – politice, culturale, ideologice etc. – care îl pot ocupa. Dar care dintre aceste figuri va fi ipostaziată ca temeiul societății într-o situație istorică concretă, depinde numai și numai de rezultatul unor lupte politice reale, adică de hegemonia stabilită, de fiecare dată, prin aceste lupte. Faptul că temeiul societății este contingent înseamnă, în ultimă instanță, că el e un fenomen politic. De exemplu, acolo unde ideologia și practica politică a fundamentalismului religios au atins, printr-o revoluție conservatoare, o poziție hegemonică în societate, „singura credință corectă” în Dumnezeu este înălțată la rangul de temei al acestei societăți. În anumite condiții istorice, ca de pildă în cazul unei epocale „căderi a comunismului”, credința religioasă poate lua locul, ca temei al societății, interesului istoric al clasei muncitoare, care ocupase odinioară acest loc prin revoluția socialistă și prin hegemonia consecutivă a ideilor socialiste, respectiv comuniste. Același lucru se poate spune, chiar într-o mai mare măsură, despre ideea de unitate națională, respectiv de identitate culturală unică, în care națiunea își vede rădăcinile.

De regulă, prăbușirii regimurilor socialiste reale din Europa de Est i-a urmat o astfel de reîntemeiere identitară a societăților postcomuniste – fie în sens național-etnic, fie confesional. Aproape pretutindeni, așa-numitele revoluții democratice au fost însoțite de o turnură neoconservatoare. Primele cuvinte pe care democrația nou-născută a reușit să le rostească au fost

⁵¹ Vezi Fredric Jameson, *Postmodernism, or, The cultural logic of late capitalism*, Londra / New York, Verso, 1996, p. 6 sqq.

⁵² Vezi Ernesto Laclau, *Emanzipation und Differenz*, Viena, Turia und Kant, 2002, în special eseul „Jenseits von Emanzipation” (pp. 23-45) și „Was haben leere Signifikanten mit Politik zu tun?” (pp. 65-79).

⁵³ Marchart, *op. cit.*, p. 2 [6].

„națiunea noastră” sau „Dumnezeul nostru”. Dar naționalismul, populismul de dreapta, fundamentalismul religios, rasismul cultural etc. al maselor eliberate și al liderilor lor se putea lăuda de astădată cu o legitimare democratică. Dezamăgirea în ochii spectatorilor occidentali a fost evidentă. Totuși, ea n-a trezit nicio îndoială în privința misiunii istorice și a superiorității ideologice a capitalismului liberal-democratic. Dimpotrivă, n-a făcut altceva decât să consolideze pretenția sa la putere.

Așteptarea ca societățile eliberate de totalitarismul comunist să găsească un nou început în ideile liberale abstracte, ca de pildă în ideea consensului democratic, a statului de drept sau pur și simplu a libertății individuale, a rămas o dorință pioasă a ideologilor liberal-democrați, pe care, tocmai pentru că eșuase în realitatea politică, au încorporat-o în teleologia transformării postcomuniste, ca un țel îndepărtat. În distanța născută astfel între idealul unei reîntemeieri liberal-democratice a societății și realitatea rea s-a deschis spațiul ideologic al transformării postcomuniste. Întreaga dinamică politică a postcomunismului pornește din această teleologie. Așa încât noua politică democratică a societăților postcomuniste nu se epuizează în satisfacerea necesităților și intereselor membrilor lor, ci în îndeplinirea unor sarcini impuse din afară acestor societăți – din Vest, unde idealul care plutește pe dinaintea Estului postcomunist e socotit un standard realizat de mult. Astfel, idealul întemeierii unei societăți liberal-democratice se dovedește a fi un instrument de dominație. El face din Vest, ca întrupare reală a idealului, subiectul controlului absolut asupra proceselor de transformare din Est, care decide singur dacă aceste procese decurg corect și când anume și-au atins scopul, așadar când societatea s-a întemeiat corespunzător idealului. Aceasta îi dă și dreptul de a interveni în procese și de a aplica unele corecții. Așa, de pildă, acele „revoluții” colorate – „revoluția portocalie” sau cea „trandafirie” – care au cutremurat, ca niște replici, unele societăți postcomuniste, au fost un fel de revoluții-corective, cu scopul de a corecta potrivit idealului liberal-democratic o întemeiere falsă, respectiv nereușită, cam naționalistă sau „corupționistă”, din respectivele societăți postcomuniste.

Trecerea spre politic

Să revenim în acest punct la „constructorii” grupului *Chto delat*. Ceea ce ne arată această lucrare artistică, și într-un mod chiar uimitor de precis, e momentul istoric al unei reîntemeieri sociale – clipa în care vechiul temei al societății, reprezentat în imaginea lui Popkov, s-a destrămat deja, dar cel nou nu s-a stabilit încă. E un fel de interregnum în procesul formării societății, în care se deschide o prăpastie, iar societatea rămâne literalmente suspendată deasupra abisului. În acest decalaj între momentul temeiului social instituit și momentul unei noi încercări de întemeiere a societății se

exprimă diferența dintre politică și politic.⁵⁴ Prima corespunde practicii politicii convenționale, care are loc în cadrul unei societăți deja fondate: politica în sensul unei sfere separate, care se articulează ca profesie în niște condiții liberal-democratice, care ia forma unor parlamente, instituții politice ale statului sau partide politice și generează un subsistem social precum și un segment al spațiului public – pe lângă cultură, economie etc. Ca atare, politica nu este preocupată niciodată de temeiul societății – nu se întreabă niciodată care este acesta, ce anume face o societate să fie societate –, căci supoziția că această întrebare a primit deja un răspuns definitiv este un fel de condiție transcendentală a politicii convenționale.

Același lucru se poate spune despre trecutul comunist. Pentru politica reală a socialismului postrevoluționar este o evidență faptul că rolul istoric al clasei muncitoare, care rezultă din poziția ei în procesul producției materiale, constituie temeiul unei societăți socialiste (ceea ce ilustrează Popkov în tabloul său). Ea este indiscutabilă, iar politica își vede sensul în modelarea și optimizarea vieții societății corespunzător acestui presupus temei. Totuși, acolo unde în realitatea însăși se pune problema temeiului social – acolo unde politica reală a socialismului își atinge limitele imanente și duce la absurd –, prăpastia căscată e astupat prin teroare: colectivizare forțată, epurarea propriilor rânduri de sabotori și spioni, cenzura totală etc. Teroarea totalitară a fost o încercare disperată de a stopa alunecarea terenului de sub picioarele societății și de-a o împiedica pe aceasta să arunce o privire amețitoare în abis.

Când în momentul răsturnării sociale – ca în Europa de Est în 1989/1990 – prăpastia s-a căscat atât de adânc încât nicio politică convențională și nici cavalerul ei în armură strălucitoare, teroarea, n-a mai putut-o astupa, societatea s-a văzut confruntată cu temeiul ei lipsă. Acesta este momentul politicului. Diferența dintre politic și politică se articulează, deci, ca un fel de simptom pentru temeiul lipsă al societății. Pentru Oliver Marchart ea reactivează semnificația diferenței ontologice, așa cum a formulat-o Martin Heidegger: ca diferența dintre ființă și ființare, respectiv ca diferențiere corespunzătoare între două dimensiuni ale gândirii, cea ontologică și cea ontică. În consecință, politica convențională, în care se exprimă încercările de întemeiere pozitivă a unei societăți, variate și contingente, adică în mod necesar și eșuate, are loc la nivel ontic. În politic, pe de altă parte, se articulează dimensiunea ontologică a societății. Aici temeiul societății nu mai este prezent decât în forma lipsei ei.

Reactivarea diferenței ontologice, adică străbaterea politicului prin dimensiunea ontică a politicii convenționale, spune Marchart, reflectă criza istorică a fundamentului social. Pe de o parte, ea se manifestă la nivelul reflecției politice ca o criză a paradigmei fundacioniste în toate formele posibile: a determinismului economic, a pozitivismului, a behaviorismului, a sociologismului etc. Pe de altă parte, diferența insurmontabilă dintre politică și politic devine marca specifică a unei

⁵⁴ Marchart, *op. cit.*, p. 8 [11-12].

epoci istorice concrete, și anume a „condiției noastre postfundaționiste” (*postfoundational condition*), în care „căutarea fundamentelor nu este abandonată [...], ci acceptată ca un demers deopotrivă imposibil și indispensabil”⁵⁵. Gândirea postfundaționistă, care, tocmai prin introducerea diferenței ontologice, provoacă teoria politică tradițională și demască insuficiența socială a politicii convenționale din ziua de azi, este deci ea însăși o „gândire a epocii sale”, care stă „pe ruinele a ceea ce erau odată considerate fundamentele de nezdruccinat ale societății”⁵⁶.

Nu este greu să recunoaștem în turnura istorică din 1989/1990 și o turnură postfundațională: evenimentul politicului ca o experiență de dezîntemeiere radicală a societății. În măsura în care postcomunismul este realmente o „situație” epocală, el este și în sensul unei situații postfundaționale, în care „impasul cu temeiul” marchează în mod decisiv nu numai viața politică publică a unei anumite societăți, ci și *la condition humaine* a omului ca ființă socială.

Iată deci unde ar trebui căutată semnificația politică a „constructorilor” grupului *Chto delat*. Această lucrare artistică face ca diferența politică – diferența „ontologică” dintre politică și politic – să devină vizibilă ca o situație afectivă existențială. Ne face să simțim momentul în care [individul] este confruntat cu lipsa temeiului social, fără să treacă imediat într-o reîntemeiere. Cu alte cuvinte, din filmul tipic al narațiunii transformării postcomuniste – căderea brutală sau „de catifea” a unui *Ancien régime*, interregnul haotic euforic, primele alegeri, sesiunile parlamentare, apariția noilor guverne democratice, normalizarea democratică etc. – *Chto delat* face o statuie: oameni care au rămas suspendați deasupra abisului căscat în societate. Trecerea nu continuă, teleologia procesului de transformare postcomunistă intră în colaps. Se încremenește în prăpastia dintre temeiul prăbușit al unei vechi societăți și cel încă neașezat al uneia noi. Acesta este momentul politicului, trăit subiectiv ca pierdere a societății. Se stă față în față cu nimicul societății. „Mii de muncitori stau în spatele *Constructorilor din Bratsk*”, spune vocea din lucrarea grupului *Chto delat*, „dar cine stă în spatele nostru?” Răspunsul este evident: nimeni. Fundalul pe care stau tinerii artiști nu are profunzime. Este nimicul plat.

E oare același nimic în fața căruia apare, spune Heidegger, întrebarea privitoare la temei (ca întrebarea fundamentală a metafizicii: „De ce este de fapt ființare și nu, mai curând, nimic?”⁵⁷), întrebarea despre diferența ontologică ca atare? Este, deci, ceea ce simt tinerii în fața nimicului societății în definitiv acea angoasă pe care Heidegger o definește drept situație afectivă fundamentală a existenței umane, deoarece ea face posibilă experiența nemijlocită a ființei? După cum am menționat deja, *Constructorii* grupului *Chto delat* transmit un sentiment inconfundabil de straniețate, sentimentul de a nu mai fi în nicio societate acasă. Este vorba oare și aici despre acea

⁵⁵ *Ibid.*, pp. 5 și 9 [8 și 12-13].

⁵⁶ *Ibid.*, p. 155 [150].

⁵⁷ Martin Heidegger, *Was ist Metaphysik?*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1998, p. 45 [„Ce este metafizica?”, traducere de Thomas Kleininger și Gabriel Liiceanu, în Martin Heidegger, *Repere pe drumul gândirii*, București, Editura Politică, 1988, p. 51].

stranietate a ființei-aici, în care se manifestă, potrivit lui Heidegger, „modul” existențial al faptului-de-a-fi-în-lume ca *ne-aflare-acasă*?⁵⁸

În nicio societate acasă

În conceptul de straniu Paolo Virno recunoștea experiența fundamentală a multitudinii contemporane. Nu numai că stranietatea marchează viața multitudinii, că este constitutivă pentru felul ei de a fi: „Cei *mulți*, ca *mulți*, sunt cei pentru care «ne-aflarea-acasă» este ceva comun și care pun această experiență în centrul practicii lor sociale și politice.”⁵⁹ Dar în sentimentul straniu al ne-aflării-acasă se exprimă și o altă experiență, la fel de marcantă pentru multitudine: experiența unei pierderi cu specific istoric a societății, adică declinul așa-numitelor comunități substanțiale, bazate pe datini și obiceiuri care se repetă. Aceste comunități, și mai ales figura istoric politică a poporului, sunt, spune Virno, determinate de o altă experiență: dialectica fricii și teamei.

Că teama joacă un rol important în formarea societății se știe de mult. Hobbes, de pildă, afirma că puterea suveranului are la bază tocmai teama (*fear*).⁶⁰ Această teamă are o cauză clară, care nu este însă suveranul însuși. Căci lucrul de care oamenii se tem aici este recăderea în starea naturală, infamul *bellum omnium contra omnes* [război al tuturor contra tuturor], de aceea ei preferă să respecte contractul social, renunță de bunăvoie la puțină libertate, ca să trăiască în pace. Iată temeiul, de ce teama asigură ordinea socială a suveranității și consolida coeziunea poporului.

Nu întotdeauna teama are o cauză clară. Să ne aducem aminte de celebrul exemplu din „Analitica sublimului”⁶¹ a lui Kant: dacă o persoană privește dintr-un loc sigur o avalanșă înspăimântătoare, e cuprinsă de un sentiment plăcut de siguranță. Dar acest sentiment de siguranță se amestecă și cu un alt sentiment, cu perceperea propriei sale vulnerabilități, respectiv a unei neputințe general umane – acesta e sentimentul sublimului în echivocitatea și contradicția sa. Însă se ridică întrebarea cum să te păzești de acest pericol. Un pericol empiric concret cere și o protecție corespunzătoare (în cazul avalanșei, cel mai bine este să eviți muntele etc.). Dar cum te protejezi de riscul inerent faptului-de-a-fi-în-lume? Ce ne poate proteja, deci, în sens absolut, unde găsim un refugiu necondiționat? În eul moral, este răspunsul lui Kant. Legea morală transcendențială ne

⁵⁸ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen: Max Niemeyer, 1979, p. 189 [ed. rom.: *Ființă și timp*, traducere de Gabriel Liiceanu și Cătălin Cioabă, București, Editura Humanitas, 2003, p. 256].

⁵⁹ Paolo Virno, *Grammatik der Multitude*, Viena, Turia und Kant, 2005, p. 42. În cele ce urmează mă voi baza pe capitolul: „Jenseits des Begriffspaars Furcht/Angst”, pp. 35-42.

⁶⁰ „The Passion to be reckoned upon, is Fear.” Thomas Hobbes, *Leviathan* (ed. C. B. Macpherson), Londra, Penguin, 1968, p. 200.

⁶¹ Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft*, in Immanuel Kant, *Werke* (ed. W. Weischedel), vol. 8, Darmstadt, WGB, 1983, B 74-113 [ed. rom.: *Critica facultății de judecare*, traducere de Vasile Dem. Zamfirescu și Alexandru Surdu, studiu introductiv de Mircea Florian, studiu de Joachim Kopper, traducerea *Primei Introduceri la Critica facultății de judecare* de Constantin Noica, note și comentarii, bibliografie selectivă, indici de autori și de concepte de Rodica Croitoru, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1981, pp. 137-160].

protejează în mod absolut, pentru că ea definește valoarea noastră dincolo de existența noastră finită și de situațiile noastre contingente de pericol.

Experiența teamei ia deci o formă dublă: pe de o parte, există teama de pericole relative, care pot fi recunoscute și identificate concret; pe de altă parte, există teama de pericolul absolut, care nu are chip clar și conținut specific, ci este o teamă de existență ca atare. Heidegger a înțeles aceste trăiri ale angoasei ca două forme de grijă și le-a dat, în fiecare caz, un nume propriu: frică și teamă. Frica este întotdeauna frică de ceva sau de altceva, ca de avalanșa despre care am vorbit. În schimb teama nu se referă la o cauză concretă. Nimic din lume, nimic din „ceea ce ființează intramundan” nu provoacă teama, ci lumea ca atare, respectiv nesiguranța și incertitudinea care marchează relația noastră cu lumea. Cu cuvintele lui Heidegger: „[...] *de ceea ce se teme teama este însuși faptul-de-a-fi-în-lume*”⁶². În experiența temerii care nu se teme de nimic din lume, pentru că se teme de lumea însăși, în acea „noapte luminoasă a nimicului ivit odată cu teama”, cum o numește Heidegger, existența umană se deschide pentru ființă.⁶³ Deci abia prin teamă se exprimă diferența ontologică, iată de ce Heidegger o definește drept situarea afectivă fundamentală a ființei-aici umane.

Virno traduce în narațiunea socială diferența dintre cele două forme de grijă ale lui Heidegger, frica și teama. Frica se activează înăuntrul comunităților substanțiale, care au dezvoltat istoric un etos specific, un complex de obiceiuri stabile, motiv pentru care le simt ca pe un fel de refugiu, care dă un sentiment de siguranță membrilor lor. În acest sens, comunitatea însăși este un răspuns la sentimentul de frică, în care se articulează întotdeauna frica de un pericol concret, fie că este vorba despre șomaj, pauperizarea din cauza bătrâneții, respectiv a bolii, sau pur și simplu grija cu privire la viitorul copiilor. Aceasta este frica trăită înăuntrul comunității, adică înăuntrul unor forme de viață și a relațiilor sociale fixe, stabile și cunoscute, sau, cum obișnuim să spunem astăzi, înăuntrul „propriei culturi”. Dar afară, în afara comunității, această frică își pierde cauzele ei concrete, clar recognoscibile și devine omniprezentă, imprevizibilă și constantă. Pe scurt, în afara comunității frica devine teamă.

În semnificația ei socială, teama este prin urmare cea frică ce s-a înstrăinat de comunitatea căreia i-a aparținut cândva, deci de obiceiurile ei comune și de contextele ei lingvistice cunoscute. Afară, în lumea ca lume, unde nu mai este posibilă o separație clară între „interiorul” familiar și „exteriorul” necunoscut, între o comunitate substanțială ca un „popor” și lumea ca exteriorul lui, diferența dintre grija limitată și cea nelimitată – dintre frică și teamă – își pierde și ea valabilitatea.

Această suprapunere între frică și teamă coincide, după Virno, cu o trecere istorică: în locul poporului, idee strict legată de o separație clară între „interior” și „exterior”, apare multitudinea.

⁶² *Ibid.*

⁶³ „În noaptea luminoasă a nimicului ivit odată cu teama se naște starea originară de deschidere a ființării ca ființare: faptul că ea este ființare – și nu nimic”, *Was ist Metaphysik*, op. cit., p. 37 [43].

„Conceptul de «multitudine» [...] ia drept punct crucial sfârșitul acestei separații.”⁶⁴ În noua situație, în care vechea paradigmă de formare a societății bazată pe diferența interior/exterior nu mai este valabilă, se ajunge la o suprapunere completă între frică și teamă: „(...) *frica să fie întotdeauna teamă*, pericolul limitat să dezvăluie întotdeauna pericolozitatea generală a faptului-de-a-fi-în-lume. În timp ce comunitățile substanțiale acopereau și atenuau întotdeauna raportul cu lumea, dizolvarea lor face ca acesta din urmă să apară în plină lumină: pierderea locului de muncă, inovația care schimbă caracteristicile desfășurării muncii, preiau în ele multe trăsături subordonate anterior temerilor care erau simțite în afara granițelor comunității.”⁶⁵

Pentru a exprima adevărul existențial al acestei noi situații, Virno găsește un concept care se deosebește atât de noțiunea de frică, cât și de cea de teamă, și care redă fuziunea lor: este conceptul de „straniu”. Virno susține că astăzi toate formele de viață experimentează acea „ne-aflare-acasă” în care se manifestă, după Heidegger, straniețate a ființei-aici, respectiv teama, situare afectivă fundamentală a existenței umane. Nu numai că omul se simte expulzat dintr-un mediu social familiar; dar s-a obișnuit între timp să nu mai aibă nici obiceiuri stabile și să trăiască într-o realitate în continuă schimbare, în care este expus în permanență celor mai insolite și imprevizibile experiențe. Pe scurt, în lumea de astăzi suntem mereu în afara a ceea ce grecii numeau odinioară *ethos*, locul obișnuit al vieții. Iată ce face atât de stranie viața *celor mulți ca mulți*.

Aici se ridică, totuși, o întrebare: oare această „ne-aflare-acasă”, respectiv sentimentul straniului, care, după Virno, este o trăsătură esențială a conceptului de multitudine, are caracterul unei experiențe sociale? Poate fi, deci, simțită și articulată în sens social? O astfel de posibilitate ar contrazice, de fapt, conceptul de straniu. Straniul nu este simțit nici înăuntrul, nici în afara societății, ci dincolo de această diferență. El nu poate avea forma unei experiențe sociale, pentru că el dă expresie tocmai experienței existențiale a pierderii societății. Abandonarea unei comunități substanțiale nu implică, de fapt, apariția simultană a unei comunități non-, respectiv post-substanțiale, ci stadiul de pierdere-a-societății, mai exact spus, plutirea ameteitoare peste temeiul lipsă al societății. Căci ce altceva este o comunitate substanțială, dacă nu o societate întemeiată pe un temei solid? Și ce altceva este pierderea unei comunități substanțiale, dacă nu pierderea acestui temei social în care își găsisse substanța, fie într-o identitate culturală unică a poporului ca națiune, fie în rolul istoric al clasei muncitoare a poporului revoluționar etc. Dar ceea ce fundamentează multitudinea și ceea ce-o unește nu este nicio substanță, niciun temei social, ci „[...] riscul absolut [...] pe care-l prezintă «ne-aflarea-acasă », «faptul-de-a-fi-expus-la-lume» din toate părțile”⁶⁶.

⁶⁴ Virno, *op. cit.*, p. 38.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 39.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 40.

În sentimentul straniului se manifestă tonalitatea dominantă a epocii noastre, pe care Brian Massumi a descris-o în *Introducerea sa la teamă* drept „ființare pe un teren nesigur”⁶⁷. În acest sens straniul este constitutiv și pentru multitudine, pentru că el face din lipsa temeiului social cea mai importantă experiență a ei. Așa cum la Heidegger, în epoca uitării ființei, teama a devenit situarea afectivă fundamentală a ființei-aici, care a făcut posibilă experiența ființei, în epoca eroziunii istorice a societății straniul a devenit situarea afectivă fundamentală a ființei-aici sociale. El exprimă situația existențială a unor oameni care, în fața nimicului societății, fac experiența nemijlocită a ființei lor sociale. Or, tocmai asta ne arată „constructorii” grupului *Chto delat*.

O societate postsocială?

Pe lângă dimensiunea ei existențială, eroziunea epocală a societății are și una obiectiv istorică, care a trezit interesul teoriei societății. O sociologie a postsocialului cercetează societatea de după sfârșitul societății. Deși sună a nonsens, obiectul cercetării ei nu poate fi definit mai clar. După spusele lui Karin Knorr Cetina, sociologia postsocialului se ocupă de „analiza și confruntarea cu contexte sociale în care principiile și structurile sociale de până acum sunt erodate, iar alte elemente și relații apar în locul lor”⁶⁸. Teoreticiană societății lansează conceptul *postsocial* pentru a caracteriza acele procese de transformare istorică în care formele de viață socială de până acum, bazate pe conceptele de interacțiune și solidaritate („formele înaltei sociabilități”) sunt înlocuite de forme de sociabilitate inferioară, respectiv limitată. Așa cum subliniază ea în alte locuri, aici nu este vorba în niciun caz despre o simplă „desocializare”⁶⁹. Transformarea postsocială implică mai degrabă un fel de „aplatizare, îngrădire, subțiere a formelor sociale cunoscute nouă”⁷⁰. Socialul se retracează pentru a face loc altor forme, alternative, de legături (post)sociale. Iată de ce este crucial să sesizăm caracterul istoric al acestui proces de prefacere. Societatea nu dispare fără urmă de pe scena istorică, ci este într-un anumit sens descentrată, devalorizată și minimalizată. Este împinsă, cum s-ar spune, din luminile rampei în ungherele umbrite ale istoriei. Repet, este vorba despre o transformare în forma societalității înseși. Ceea ce se află în dizoluție este acea societate care deținea până acum centrul vieții umane. Epoca istorică ce se sfârșește cu această transformare este o epocă în care societatea a devenit arena principală a întâmplării istorice, iar istoria, la rândul ei, a devenit

⁶⁷ „[...] a general condition, that of being of uncertain ground [o condiție generală, aceea de a fi pe un teren nesigur].” Brian Massumi, „Everywhere You Want to Be: Introduction to Fear”, in Brian Massumi (coord.), *The Politics of Everyday Fear*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1993, pp. 3-39 (aici p. 6).

⁶⁸ Karin Knorr Cetina, „Umrisse einer Soziologie des Postsozialen”, traducere din limba engleză de Alexandra Hessling și Hanno Pahl, in Hanno Pahl, Lars Meyer (coord.), *Kognitiver Kapitalismus. Soziologische Beiträge zur Theorie der Wissensökonomie*, Marburg, Metropolis, 2007, pp. 25-39 (aici p. 25).

⁶⁹ Vezi Karin Knorr Cetina, „Sociality with Objects. Social Relations in Postsocial Knowledge Societies”, in *Theory, Culture and Society*, vol. 14, nr. 4, 1977, pp. 1-30, în special § 3: „The Creolization of the Social: The Knowledge Society Argument”.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 6.

orizontul realizării pentru omul ipostaziat în ființă socială. A fost o epocă pe care avem tot dreptul s-o numim, retrospectiv, epoca societății.

Knorr Cetina o înțelege ca pe „o epocă a înaltei sociabilități”⁷¹. Aceasta se instalează odată cu apariția istorică a societății moderne, provenite din ruinele formelor tradiționale de comunitizare, și este caracterizată de edificarea statului bunăstării și de organizații și structuri sociale complexe. Ea a fost însoțită de o ascensiune a științelor sociale, o gândire a socialului, care a influențat la rândul ei practica instituționalizării sociale.

Sociologa postsocialului distinge patru puseuri expansioniste.⁷² Primul are loc în secolul al XIX-lea și în primele decenii ale secolului al XX-lea, într-o epocă în care apar fenomenul politicii sociale și subiectul ei instituțional, statul național. Pentru a caracteriza acest proces istoric, Knorr Cetina utilizează conceptul de „naționalizare a responsabilității sociale”⁷³. El denumește în primul rând introducerea, pe lângă alte drepturi individuale, a unor drepturi sociale al căror garant este statul național. În consecință, acesta preia o serie de sarcini sociale, de la reglementarea muncii și pensiile pentru bătrâni, până la ajutoarele de șomaj și extinderea sistemului de educație publică. Un al doilea puseu expansionist se referă la dimensiunea cunoașterii. Apare gândirea sociologică, precum și o nouă fantezie socială alimentată de această gândire. Puterile care determină destinul uman sunt recunoscute, de acum înainte, ca niște puteri genuin sociale. De pildă, cauza inegalităților dintre oameni nu mai este căutată cu preponderență în capacitățile diferite ale indivizilor, ci în societatea însăși. Vorbim despre o schimbare de mentalitate la care a contribuit noua disciplină a cunoașterii, sociologia. Pe scurt, societatea nu ne protejează doar și nu ne poartă doar de grijă, ci ea ne procură și explicația pentru ceea ce se întâmplă cu noi. Și această circumstanță este înțeleasă de Knorr Cetina tot ca o consecință a instituționalizării politicii sociale. Dar principiile și structurile sociale își croiesc drum și într-un al treilea domeniu, și anume în câmpul organizării sociale: sporirea instituțiilor birocratice ale statului național, a fabricilor și întreprinderilor moderne, a instituțiilor medicale, precum și instituționalizarea științelor moderne, extinderea universităților de cercetare etc. În fine, Knorr Cetina identifică și un al patrulea domeniu al expansiunii socialului, care e diferențierea de clasă din societățile moderne. Aceasta nu ar fi doar o urmare a revoluției industriale și a consecințelor ei politice, ci și rezultatul proceselor de măsurare și catalogare socială și politică.

⁷¹ Knorr Cetina, „Umriss”, p. 26.

⁷² *Ibid.*, p. 26 sq.

⁷³ Ea preia acest concept de la Wittrock și Wagner. Vezi B. Wittrock, P. Wagner, „Social Science and the Building of the Early Welfare State: Toward a Comparison of Statist and Non-Statist Western Societies”, in Rueschemeyer, T. Skocpol (coord.), *States, Social Knowledge, and the Origins of Modern Social Policies*, Princeton, N.J., Princeton University Press, 1996, p. 98 sq.; cf. Knorr Cetina, *ibid.*, p. 26.

Această expansiune cvadripartită a socialului, care a caracterizat „epoca înaltei sociabilități” sau pur și simplu epoca societății, a ajuns astăzi, după spusele lui Knorr Cetina, „într-un impas”⁷⁴. Abia în acest punct al analizei ei apare așa-numitul factor subiectiv, mai exact, un eveniment politic precum și forțele politice și ideologice care au contribuit la impasul societății: în Europa și în SUA statul social, respectiv politica sa socială, „s-a revizuit, mulți ar spune: redus, față de riscurile individuale”; thatcherismul din Marea Britanie și „neoliberalismul în general” ar fi reușit, în parte, să conteste drepturile sociale câștigate.

Astfel, sfârșitul societății apare mai întâi ca rezultat al unui proces istoric care a ajuns, de la sine, „într-un impas”. Acțiunea politică (politica neoconservatoare personificată în figura lui Margaret Thatcher) și influența ideologică (neoliberalismul) intră în joc abia în momentul în care procesul istoric al formării societății și-a epuizat potențialul său de expansiune: pentru a executa verdictul dat de istoria însăși. În realitate, istoria măririi și decăderii societății moderne, așa cum o povestește Karin Knorr Cetina, sună și mai mecanicist: intervenția politică și ideologică în realitatea istorică seamănă cu un atelier de reparații al istoriei, în cadrul căruia fenomene istorice precum, în cazul nostru concret, societatea care funcționa în aparatul statului social al bunăstării, sunt supuse unei „revizii generale” după expirarea termenului lor de folosință istorică. În realitate, această „revizie generală” s-a petrecut în forma unei politici conservatoare de dreapta, antisociale, care în cazul extrem își atinge scopurile cu violență fățișă. Puciul militar din Chile și teroarea juntei militare din Argentina anilor șaptezeci sunt cele mai bune exemple ale unei implementări violente a ideilor neoliberale. Principalul scop al terorii era distrugerea anumitor structuri sociale, în care politica neoliberală vedea obstacole pentru dezvoltarea întreprinderii private și a pieței libere.

Abia mai târziu și în cu totul alte condiții politice a devenit clar că acel atac distrugător asupra structurilor sociale viza societatea însăși. Nimeni nu a rostit dorința fantezistă a ideologiei neoliberale atât de fără echivoc ca Margaret Thatcher – personificarea politică a turnurii neoliberale înseși. Într-un interviu din anul 1987 ea afirmă, pur și simplu, că un astfel de lucru ca societatea nici nu există. Există indivizi, bărbați și femei, există familii, dar nu există societate: „*There is no such thing as society.*”⁷⁵ Această propoziție celebră, care ar mai putea sta și azi ca un fel de *motto* deasupra epocii transformării neoliberale, n-a fost formulată de nicio sociologă, de nicio

⁷⁴ *Ibid.*, p. 27 sq.

⁷⁵ „I think we have gone through a period when too many children and people have been given to understand «I have a problem, it is the Government's job to cope with it!» or «I have a problem, I will go and get a grant to cope with it!», «I am homeless, the Government must house me!» and so they are casting their problems on society and who is society? There is no such thing! There are individual men and women and there are families and no government can do anything except through people and people look to themselves first. [Cred că am trecut printr-o perioadă în care prea multor copii și prea multor oameni li s-a dat de înțeles că «dacă am o problemă, e treaba guvernului să o rezolve!» sau «dacă am o problemă, am să mă duc să obțin un stipendiu ca s-o rezolv!», «sunt fără adăpost, guvernul trebuie să mă cazeze!» și astfel ei pun toate problemele lor în căruța societății și cine este societatea? Un astfel de lucru nu există! Există indivizi, bărbați și femei, și există familii și niciun guvern nu poate face nimic decât prin oameni, iar oamenii își văd în primul rând de ei înșiși.]” Margaret Thatcher: interviu pentru *Woman's Own* magazine („no such thing as society”), 31 octombrie 1987 (<http://www.margaretthatcher.org/speeches/displaydocument.asp?docid=106689>).

teoreticiană, ci de o politiciană ale cărei cuvinte posedă forță performativă. Faptul că nu există societate n-a fost o examinare științific obiectivă a realității, ci un program politic – solicitarea nimicirii tuturor formelor de solidaritate socială, pentru a face loc individualismului, proprietății private, responsabilității personale, valorilor familiei etc.

Pentru sociologia postsocialului această „revizie generală” a fost necesară istoric, pentru ca sociabilității umane să i se asigure o supraviețuire și după moartea societății, e drept, în forma unui nou „puseu de individualizare”, rezultat din cursul obiectiv al istoriei și deci implacabil.

Fără a-i subaprecia informațiile valoroase, nu trebuie să închidem ochii în fața dimensiunii ideologice a sociologiei postsocialului. Conflictele politice, în sensul unor antagonisme sociale sau chiar al luptelor de clasă, nu încap în imaginea sa despre societatea modernă. Statul bunăstării este un soi de excrescență istorică a socialului, iar nu rezultatul unor lupte sociale și politice. Aceasta trezește amintirea neplăcută a logicii deterministe a concepției marxist-vulgare despre istorie. Nu numai că istoria despre mărirea și decăderea societății seamănă cu un proces istoric care se petrece independent de voința umană; dar rolul factorului subiectiv se epuizează într-un fel de asistență în raport cu transformarea istorică: aici partidul comunist și materialismul dialectic ca moașă a istoriei mondiale, care ajută la venirea pe lume a noului deja matur din perspectiva istorică, acolo politica neoconservatoare și neoliberalismul ca atelier de reparație a istoriei, care revizuieste și repune în mișcare ceea ce de la sine s-a oprit.

Pentru sociologia postsocialului societatea a fost răspunsul la o întrebare a cărei actualitate istorică s-ar fi uzat într-o zi de la sine. Dar enigma societății poate fi abordată și de pe o altă poziție, de-a dreptul opusă acesteia, iar în procesul formării societății moderne se poate vedea mai ales articularea unei chestiuni cu a cărei urgență istorică ne confruntăm astăzi mai mult decât oricând – chestiunea socială.

Unde era societatea, s-au făcut zone

Chestiunea socială nu este în niciun caz una dintre multe alte chestiuni politice, culturale, economice sau chiar morale cu care se vede confruntată mereu o societate deja existentă. Ea este mai curând constitutivă societății. În funcție de felul în care i se răspunde, ea acționează asupra societății formativ, dezbinător sau chiar subversiv. Chestiunea socială nu se referă numai la calitatea vieții într-o societate, la ideea de a face această viață mai stabilă, mai sigură, mai „umană” pentru membrii ei, ci se referă, în principiu, la ceea ce face ca oamenii să fie membrii ai unei societăți, respectiv ființe sociale. „«Chestiunea socială»”, rezumă Robert Castel, „este o aporie fundamentală, în care societatea își află enigma coeziunii ei și încearcă să prevină riscul fracturii ei. Ea reprezintă o provocare, care pune la încercare, respectiv sub semnul întrebării capacitatea unei societăți (a ceea

ce, în termeni politici, se numește o națiune) de a exista ca o comunitate legată prin relații de dependență reciprocă”⁷⁶.

Deși această problemă se punea deja pentru societățile preindustriale ale Europei Centrale, ea a fost formulată explicit, spune Castel, abia la începutul secolului al XIX-lea – în forma chestiunii pauperismului. Părți largi ale populației, care, ca mase muncitorești erau actorii propriu-ziși ai revoluției industriale, au devenit totodată victimele ei. În timp ce, la nivel juridico-politic, societatea își integra membrii prin recunoașterea drepturilor civile, la nivelul economic ea îi expunea sărăcirii în masă și decăderii morale, care nu amenințau numai existența acestor oameni, ci puteau atrage simultan după sine și dezintegrarea societății în ansamblul. Odată cu conștientizarea acestei amenințări a venit pe lume chestiunea socială. În decalajul dintre organizarea politică (integrare) și sistemul economic (pauperizare) s-a articulat „socialul”, a cărui sarcină era aceea de a (re)constitui niște legături care scăpau atât logicii strict economice, cât și jurisdicției politice. Cu cuvintele lui Robert Castel: „«Socialul» constă din sisteme de reglementare nemodelate de piață, care trebuie să depășească acest decalaj.”⁷⁷ În acest context, chestiunea socială este pusă la periferia vieții sociale, unde problema excluziunii sociale este cea mai pronunțată. Dar ea se referă la societate în esența ei, acolo unde membrii ei se confruntă cu întrebarea ce îi face să fie membrii unei societăți. Căci tocmai chestiunea socială este cea care-i confruntă cu temeiul politic contingent al societății.

Pentru a depăși decalajul dintre integrarea politică și exploatarea economică, a trebuit să fie dezvoltate diferite forme de politică socială. S-a ajuns la deja menționata „naționalizare a responsabilității sociale”, așa cum numește sociologia postsocialului politica socială a statelor naționale industriale. Pentru Castel acest pas istoric nu este în niciun caz numai unul dintre multiplele puseuri expansioniste ale socialului, în care a apărut societatea modernă și care astăzi a ajuns într-un impas, ci un proces contradictoriu la care iau parte forțe antagoniste și al cărui rezultat a fost întotdeauna deschis. Castel subliniază că societatea amenința să se dezintegreze prin excluderea membrilor ei sărăciți. Deci salvarea ei a fost principala sarcină a politicii sociale. El vorbește despre un fel de „epocă de aur” a chestiunii sociale, între prima jumătate a secolului al XIX-lea și anii șaizeci ai secolului al XX-lea. Această epocă este caracterizată prin integrarea socială a clasei muncitoare, care a marcat decisiv istoria politică a lumii moderne. Această integrare a dus la clădirea statului social al bunăstării, în cele două forme ale sale, tipice pentru perioada războiului rece: cea democratică și cea real-socialistă. Prima a existat în centrul capitalismului global, cealaltă la periferia lui. Această fază – epoca societății industriale – ar fi astăzi „pe cale de dispariție”, pentru a ceda locul „societății muncii salariate”, scrie Castel. Dependența de salariu s-ar

⁷⁶ Robert Castel, *Die Metamorphosen der sozialen Frage. Eine Chronik der Lohnarbeit*, Konstanz, UVK, 2000, p. 17.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 18.

extinde asupra întregii societăți și ar înlocui poziția muncitorilor din producție. „Cronica muncii salariate” a lui Castel înfățișează o evoluție istorică, începută în perioada dinaintea revoluției industriale, când experiența muncii salariate se făcea încă la periferia societății: de la vagabonzii excluși, trecând prin „mizerabilii” secolului al XIX-lea, până la muncitorii integrați social și asigurați ai societăților industriale fordiste și, mai departe, până în anii 1960, când experiența muncii salariate a devenit, din nou în forma „exclușilor”, parte a unei dinamici sociale globale.

În figura muncii salariate își găsește expresia simbolică *la condition humaine* a prezentului nostru: „Șomajul de masă, condiții de muncă precare, caracterul inadecvat al sistemelor clasice de asigurare socială pentru protejarea de aceste riscuri, un număr tot mai mare de oameni care trăiesc în societate ca excedentari, neangajabili, șomeri sau cu ocupații precare și temporare. De acum înainte, viitorul stă pentru mulți sub semnul hazardului.”⁷⁸ În această situație, vechea problemă socială se pune din nou. Așa cum odinioară pauperizarea masivă amenința să distrugă societățile revoluției industriale, neopauperismul scoate în evidență astăzi structura fragilă a societății muncii salariate. În discuție se pune capacitatea ei de integrare și deci însuși caracterul ei social. Castel amintește faptul că Durkheim înțelege prin integrare „apartenența la o societate care formează un întreg ce constă din părți dependente unele de altele”⁷⁹. Dar se mai poate spune în genere despre oamenii care au ajuns în poziția de așa-numiți excedentari că trăiesc în societate? Castel afirmă că ei se află într-un soi de țară socială a nimănui.

El pornește de la ideea că munca joacă rolul decisiv pentru poziționarea oamenilor în structura socială. Și descrie această poziționare ca pe o corelație puternică între un anumit loc pe care individul îl ocupă în diviziunea socială a muncii și poziția sa în cadrul rețelei de relații sociale primare și de sisteme de asigurare care îi asigură acoperirea împotriva capriciilor existenței. Castel distinge trei zone de coeziune socială care corespund acestei corelații: în *zona integrării* sunt oamenii care se află în raporturi de muncă stabile și totodată solid integrați în relații sociale; în *zona decuplării* lipsa oricărei activități productive duce la lipsa de relații sociale și la excludere socială; între ele se întinde o *zonă instabilă de vulnerabilitate*, în care sprijinului fragil din partea mediului social îi corespunde un raport precar cu munca.

Să lăsăm la o parte dinamica reciprocă a acestor zone și să punem o întrebare simplă: oare se mai trăiește în societate atunci când se trăiește mereu numai în câte una din zonele ei? Deoarece chiar atunci când este vorba despre zona integrării, experiența socială de acolo pare a nu fi decât una parțială, zonală. Și totuși știm că zona integrării are mai mult drept la totalitatea socială decât zona decuplării, de pildă, cel puțin la nivelul politicii convenționale. Întrebarea, care era virulentă încă din societatea de clase, se aplică și societății de zone: e drept că oamenii sunt politic egali în

⁷⁸ *Ibid.*, p. 11.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 359.

toate zonele societății – dar sunt oare zonele și politic egale între ele? Care zonă posedă mai multă putere politică, cea a integrării sau cea a decuplării? Răspunsul la această întrebare nu este atât de simplu cum pare. Din punctul de vedere al politicii (democratice) convenționale, zonele nu sunt deloc perceptibile. Politic, ele apar abia în forma chestiunii sociale, respectiv ca obiect al politicii sociale, care se articulează în mod necesar hegemonic. Cu alte cuvinte, este de presupus că subiectul politicii sociale va veni din zona integrării și că își va găsi obiectul în celelalte zone, mai ales în zona decuplării. Iar astfel decalajul dintre ordinea politică și sistemul economic, care făcuse posibil și odinioară articularea chestiunii sociale, continuă să existe.

Ceea ce se manifestă aici este o problemă veche: la nivelul politicii convenționale nu se tematizează deloc ceea ce determină apartenența la fiecare zonă, adică poziția în diviziunea socială a muncii. Așa încât chestiunea socială rămâne mereu doar o problemă a politicii sociale, în loc să devină o problemă a politicului.

„Constructorii” grupului *Chto delat* vor să ne arate, probabil, chiar aceasta: situația existențială a oamenilor ca ființe zonale, care nu au intrat numai în zona unei treceri istorice și sociale, ci totodată a unei treceri de la politică la politic, singura în care chestiunea socială poate deveni chestiunea politică a societății.

„Tovarăși, nici acum nu mi-e rușine de trecutul meu comunist”

Avem nevoie de o altă imagine despre sfârșitul comunismului. Acea a căderii Zidului Berlinului a devenit un kitsch ideologic. Ea face să apară un adevăr al trecutului ca o mică minciună oportunistă a prezentului. Vinovată de asta nu este imaginea și nici ceea ce prezintă ea, ci privirea spectatorului pasiv de atunci. Jubilația lui nu se adresează faptei mărețe a actorilor, ci lui însuși: „Ia priviți cât de măreață e lumea mea. Alta mai bună nici nu poate să existe.” Imaginii i s-a luat adevărul emancipator, inerent evenimentului pe care îl documentază. Iată de ce trebuie să ne căutăm alta.

Filmul *W.R. – mistere ale organismului* de Dušan Makavejev se încheie cu o scenă bizară: capul tăiat al Milenei, personajul principal al filmului, care stă pe o masă, începe deodată să vorbească. E un fel de epitaf despre lupta ei eșuată pentru libertate și despre eșuatul proiect emancipator al comunismului. Filmul este dedicat psihanalistului, terapeutului sexual și (anti)comunistului Wilhelm Reich. La Festivalul de Film de la Cannes din 1971 filmul a câștigat Premiul Luis Buñuel și a fost salutat euforic de critica de film: „O capodoperă subversivă”, „Produs emblematic al «cinematografiei filosofice»”, „Un fabulos *freak-out* libertar”, „Pionierul «postmodernismului»” etc.⁸⁰ Totuși, el a fost interzis în fosta Iugoslavie până la sfârșitul anilor optzeci. Chiar și în Vest, *W.R.* al lui Makavejev a fost parțial cenzurat și – stigmatizat ca „sex film” – a fost exilat în cinematografele porno.

În partea sa de ficțiune, filmul povestește o scurtă și tragică aventură amoroasă între Milena, o tânără comunistă iugoslavă, feministă, adeptă a imperiului, și un patinator din Uniunea Sovietică, în vizită cu spectacolul său pe gheață în Iugoslavia. Numele său este Vladimir Ilici. Cuvintele lui din film sunt adesea citate directe ale omonimului său Lenin. În spatele frazelor ideologice pe care le declamă neconvincător se ascunde o profundă frustrare sexuală. În încercarea de a-și realiza iubirea pentru Milena, eșuează. Într-un acces de furie îi retează capul, cu lama uneia dintre patinele sale. În scena-cheie a filmului capul re apare pe masa de disecție. Milena deschide ochii și începe să vorbească privind înspre camera de filmat. Povestește ce s-a întâmplat de fapt și îl descrie pe ucigașul ei, Vladimir Ilici, ca pe „un om foarte ambițios, de o imensă energie [...] un romantic, ascet și un veritabil fascist roșu”⁸¹. Imediat după aceea auzim ultimele ei cuvinte, celebre: „Tovarăși! Nici acum nu mi-e rușine de trecutul meu comunist.”

În această propoziție comunismul este postulat în mod explicit ca trecut – un trecut de care nu trebuie să te rușinezi. Dar cum e posibil? Cum poți deveni postcomunist înainte de prăbușirea efectivă a comunismului, fără a fi deja anticomunist? Retrospectiv, această subversiune prematură a

⁸⁰ Mai mult despre acest film în Boris Buden, „Behind the Velvet Curtain: Remembering Dušan Makavejev’s *W.R.: Mysteries of the Organism*”, în *Afterall* nr. 18, 2008, pp. 119-127.

⁸¹ Conceptul de „fascist roșu” a fost introdus de Wilhelm Reich în a sa *Massenpsychologie des Faschismus*.

discursului postcomunist pare a fi elementul cel mai interesant al filmului. După ce filmul a invocat motive mai mult decât suficiente care justifică o atitudine anticomunistă (caracterul totalitar al comunismului și chiar relația sa intrinsecă cu fascismul), el renunță la a face ultimul pas. Nici Milena, care a fost ucisă de „fascistul roșu” numit Vladimir Ilici, nici Dušan Makavejev, căruia comuniștii i-au interzis să mai facă filme, nici filmul însuși nu sunt anticomuniști. Putem chiar spune că filmul este o critică radicală – nu a comunismului, ci mai degrabă a postcomunismului.

În plus, *W.R.* al lui Dušan Makavejev a fost turnat la un prag istoric decisiv din perspectiva zilelor noastre – în momentul trecerii de la societatea industrială fordistă la „societatea muncii salariate” (Castel), când condițiile istorico-sociale și mai ales economice pentru statul social al bunăstării și pentru societatea dreptății sociale încorporată în el sunt deja epuizate; când o nouă ideologie puternică și forțele ei politico-militare și mai puternice – neoliberalismul – intră pe scena istorică; când țările socialismului real au intrat într-o criză din care nu-și vor mai reveni până la colapsul lor, douăzeci de ani mai târziu; când, în fine, separat de corpul său – de așa-numita bază social-economică –, capul proletariatului cognitiv se articulează politic pentru prima dată. Încă odată: este sfârșitul anilor șaiszeci și începutul anilor șaptezeci. Poate că ar trebui astăzi să acordăm mai multă atenție acestui timp istoric de cotitură.

Fără îndoială sună paradoxal: postcomunismul se încheia deja când sfârșitul istoric al comunismului era încă prea departe ca să-l vedem. Și totuși, merită poate să ne gândim la această teză. Fie și numai din cauză că ea ne amintește o morală importantă, deși uitată azi de multe ori, a experienței istorice: nu trebuie niciodată să-ți fie rușine de lupta ta pentru libertate. Este valabil pentru toți cei care, acum douăzeci de ani, au dărâmat zidul, dar și mai mult pentru toți cei care stau astăzi în fața noilor ziduri.

II

Credința: Dumnezeu *will tear us apart again*

Dumnezeul eliberat

Faptul că și Dumnezeu a fost o victimă a comunismului este un loc comun al narațiunii postcomuniste. Nici nu putea să fie altfel. Câtă vreme aura eliberării ultimative planează asupra prăbușirii comunismului, totul este considerat ca fiind eliberat, chiar și ceea ce înainte nu fusese reprimat. Așa încât și Dumnezeul postcomunismului este, înainte de toate, un Dumnezeu eliberat.

Dar de ce anume a fost eliberat? Răspunsul pare a fi, bineînțeles: de oroarea totalitarismului comunist. Se știe că orice credință religioasă era reprimată de statul ateist, adică expulzată din sfera publică, exclusă de la organizarea și reproducerea vieții sociale și mai ales din sistemul de educație, sever limitată în configurația ei instituțională. Proprietățile bisericesti au fost expropriate etc. Pentru comuniști, Dumnezeu a fost întotdeauna mort. Iată de ce i-au tratat și pe reprezentanții lui pe pământ ca pe o pătură de paraziți sociali condamnată la extincție, expunându-i la „teroarea revoluționară” în toate formele ei, de la batjocoririle publice până la pedepsele pe termen lung în lagăre și la execuții. Oamenii Bisericii au avut de îndurat un destin similar cu al tuturor celorlalți „dușmani de clasă”, inclusiv cu al disidenților din propriile rânduri ateiste.

Dincolo de recunoașterea tuturor victimelor inocente ale totalitarismului comunist rămâne deschisă întrebarea: ce formă istorico-politică a avut această reprimare? Răspunsul este fără echivoc: ea a fost secularizarea. Reprimarea extrem de brutală a religiei în comunism nu a fost, de fapt, nimic altceva decât o formă de secularizare radicală, ale cărei rădăcini istorice sunt mai adânci decât ideea comunistă.

Secularizarea este un proiect al Iluminismului și a însemnat inițial eliberarea omului de autoritatea divină. Ea nu cuprindea numai eliberarea spiritului uman, a cunoașterii sale și a vieții sale emoționale de dogmele religioase, ci era și, ba chiar în primul rând, o eliberare politică – separarea Bisericii și a statului – care, pe parcurs, a fost instituționalizată. Constituția americană din anul 1776 definește deja statul ca laic.

Ateismul este și el o parte din această istorie a emancipării. Ca o consecință radicală a umanismului modern, el a procurat procesului secularizării forța doctrinară necesară pentru realizarea sa politică. Ateismul a fost o armă a secularizării, avangarda ei ideologică, fără a se putea bucura totuși neîngrădit de roadele victoriei sale. El n-a fost niciodată instituționalizat politic. Un stat laic nu este un stat ateist. Iar acest lucru este valabil și pentru fostele state comuniste. Cu puține excepții, ca Albania de pildă în faza târzie a dezvoltării ei socialiste, ele au fost state laice tipice. Ele nu au desființat religia, ci au exilat-o doar într-o sferă separată a vieții sociale, făcând-o o chestiune privată a indivizilor. În această privință țările așa-numitului socialism real nu se deosebesc de cele

ale capitalismului liberal-democratic. Idealul laic le era comun, la fel ca distincția clară între o sferă privată și una publică a vieții sociale.

De regulă, ateismul este asociat în mod direct cu ideologia comunistă. Problema este însă mai complicată. Marx nu era un adept al secularizării și nici un ateist entuziast. El își înțelegea epoca, în mod explicit, mai curând în sensul unui proces de secularizare deja încheiat din punct de vedere ideologic. Încă din 1844 el considera critica religiei ca, în esență, încheiată. El a fost încă de pe atunci un postateist, cum am spune astăzi în mod pertinent.

Faptul că omul l-a creat pe Dumnezeu și nu Dumnezeu pe om, că deci credința în Dumnezeu este un fenomen social, al cărui adevăr rezidă în mizeria relațiilor sociale, și că ea nu este în cele din urmă nimic altceva decât o compensație fantastică pentru nefericirea omului pe pământ, acestea și alte locuri comune similare ale criticii ateiste a religiei sunt pentru Marx nu numai perfect evidente, ci și, tocmai din această cauză, neinteresante. Singura problemă care se punea [pentru el], era înlăturarea reală a acestei mizerii sociale și realizarea fericirii pe pământ în realitatea istorică concretă. Iar atunci religia ar dispărea de la sine. Aceasta a fost poziția fundamentală reprezentată de Karl Marx în chestiunea religiei. Iată de ce nu ajungem prea departe vorbind despre o critică marxistă a religiei. Căci el era interesat mai degrabă de înlocuirea ei printr-o critică radicală a societății, respectiv prin acutizarea ei politică în forma revoluției.

Comuniștii susțineau că religia ar fi opiul poporului. Însă că problema nu se putea rezolva interzicându-le oamenilor aceste lucruri, ci eliminând din lume cauza socială a unor astfel de satisfacții substitutive.

De aceea comunismul nu intră frontal în coliziune cu religia. Mai degrabă o împinge pe o șină dezafectată a istoriei mondiale, în care își arogă pentru sine rolul de locomotivă. De aceea, „critica religiei” făcută comunism își permite să rămână la revendicarea unei secularizări generale: credința, spunea ea, aparține sferei private, pe care un comunist o înțelegea ca pe un fel de azil al istoriei mondiale, un loc în care, pe lângă multe alte forme de societate tradițională sau burgheză, putea fi lăsat să moară în pace și Dumnezeu.

Ceea ce a venit după căderea comunismului, adică eliberarea postcomunistă a lui Dumnezeu, poate fi înțeles, în fond, ca o ieșire a lui din această sferă privată a vieții sociale, în care fusese exilat prin secularizarea comunistă radicală. Dumnezeu eliberat nu se întoarce, deci, din Gulag – imaginea paradigmatică a unei eliberări de totalitarismul comunist –, ci, în mod paradoxal, din biserică, locul exilului său. Nu statul ateist totalitar, ci numai propriul său domiciliu, Biserica, a fost temnița lui Dumnezeu în comunism. Eliberarea lui, după prăbușirea sistemului de guvernare comunist, are loc ca o eliberare din caracterul privat al Bisericii în viața publică, în mijloacele de comunicare în masă, școli și cazărmi, în partidele politice, în holurile ministerelor și parlamentelor, pe scenele artei și culturii și, în fine, pe piață. Astfel, eliberarea lui Dumnezeu de comunism este

egală cu noua lui subiectivizare socială, cu un fel de resocializare. În concluzie: dacă secularizarea comunistă a însemnat pentru religie în primul rând pierderea influenței ei sociale, a puterii ei politice și a bunăstării ei materiale, eliberarea ei a avut ca urmare recuperarea lor imediată.

Dar aici apare o problemă: Dumnezeu eliberat vrea să i se înapoieze mai mult decât i-au luat comuniștii. Iată de ce, după 1989, nu avem de-a face numai cu ceea ce vrea să ne facă să credem ideologia transformării postcomuniste despre o corectare democratică a procesului de secularizare, de care comuniștii au abuzat distorsionându-l totalitar. În joc este mult mai mult, și anume însuși proiectul iluminist al secularizării. Și tocmai în aceasta rezidă autenticitatea istorică a revoluțiilor democratice din 1989: prăpastia pe care ele o deschid este mult mai adâncă decât cea pe care ar putea-o traversa.

Astfel, nici Dumnezeu care, în 1989, revine în societate, nu este cel pe care comuniștii l-au exilat din societate. Și nimic nu confirmă mai bine aceasta decât fenomenul convertirii postcomuniste.

Dumnezeul regăsit – în ritm de rock'n'roll

Dumnezeul eliberat al postcomunismului este și un Dumnezeu regăsit. Căci eliberarea sa istorică de secularizarea comunistă are o latură subiectivă. Ea este trăită ca o redescoperire a Dumnezeului pierdut. Tocmai acest eveniment subiectiv definește retroactiv nu numai comunismul, ci și întregul proces al secularizării moderne, ca pe o epocă de pierdere a lui Dumnezeu. Și, așa cum Dumnezeul postcomunismului revine din starea sa epocală de Dumnezeu pierdut, omul postcomunist revine și el la adevărata credință. Această cotitură are loc ca o convertire, dar o convertire de cu totul altă natură decât experiența lui Pavel pe drumul Damascului. Convertirea postcomunistă la Dumnezeu nu reproduce credința într-o formă originală a ei. Din contra. Credința regăsită are un caracter clar postateist și postsecular, pe care nu încearcă deloc să-l ascundă, ci îl afișează chiar cu plăcere. Chiar vechea metaforă a opiului, care a jucat un rol atât de pregnant în legitimarea ateismului comunist, se dovedește a fi indispensabilă.

În beția credinței

Un călugăr sârb, pe nume Arsenie, își descrie experiența convertirii: „Într-o seară, când ședeam la masă și citeam Psalmul «Domnul e păstorul meu, de nimic nu voi duce lipsă...», am început să simt deodată, iritat și uimit, o căldură și o împlinire plăcută, aproape identice cu acea senzație pe care o ai când, după mai multe zile de abținere, fumezi din nou marijuana. Această beție, fără alcool sau vreo altă cauză concretă, a început să mă copleșească tot mai mult și tot mai puternic și să mă transpună într-o stare nemătrăită până atunci și aproape extatică, ce era însă, de astădată, mult mai clară, mai plăcută și mai sublimă. Și totuși îmi amintea [...] de efectul acelei plante sau, poate, [...] spiritul acelei plante încerca doar să imite această stare de spirit binecuvântată. [...] Nu știam de câtă vreme mă aflam în această stare, când am auzit în gândul meu solia: «Omule, îți este clar câtă putere are Dumnezeu și pe ce culmi te poate înălța, fără nicio influență din afară, iar asta de câte ori vrea El? Ce-ai trăit acum e doar o picătură în comparație cu ceea ce-i așteaptă pe toți cei care Îl urmează – ireproșabil și renunțând la mângâierea înșelătoare a acestei lumi. Prin urmare, lasă gunoiul ăsta în urma ta și devino înțelept!»”

Acest fragment este extras din cartea *Dumnezeu și rock'n'roll*¹, în care autorul, care se numește astăzi călugărul Arsenie, descrie cum l-a „re-”descoperit, de curând, pe Dumnezeu. El își

¹ Monah Arsenije (Jovanović), *Bog i Rokenrol. Sećanja i izvodi iz dnevnika jednog monaha o njegovom voljenom i najboljem prijatelju iz mladosti, pokojnom slikaru Dušanu Gerziću Geri i još ponešto o Bogu, duši, Crkvi, savremenoj umetnosti i današnjem vremenu* [Dumnezeu și rock'n'roll. Amintiri și extrase din jurnalul unui călugăr despre cel mai bun și mai drag prieten al său din tinerețe, răposatul pictor Dušan Gerzici Gera și încă ceva despre Dumnezeu, suflet,

amintește, autocritic, de „viața lui precreștină” din timpul așa-numitei sălbăticii a anilor optzeci în „Belgradul comunist”, unde era membru al unei scene *post punk*, respectiv *new wave* vivace, un exaltat [*junkie*] posedat de budismul zen și de meditația transcendentă și de Sfânta Treime a lui Ian Dury*, *Sex and Drugs and Rock'n'Roll*. Petrecuse cinci ani și la New York, în această „metropolă a lăcomiei și a păcatelor de tot felul” (19), cum scrie el, pentru ca, în fine, la începutul anilor nouăzeci, să revină în Iugoslavia descompusă de război și să descopere credința în Dumnezeu, respectiv în ortodoxia sârbă.

Cartea este o confruntare critică cu viața modernă, căreia autorul nu îi aduce, de fapt, decât un singur reproș, și anume pierderea lui Dumnezeu, cu decadența socială, morală și culturală care a decurs, în general, din aceasta. În mod interesant, el nu vede diferențe semnificative între capitalism și comunism, între viața într-o societate foarte dezvoltată, liberal-democratică din Vest și viața în fostul socialism real. Tabloul trecutului comunist pe care îl descrie în amintirile sale diferă considerabil de locurile comune de astăzi. În loc să scrie despre o existență asuprită și mizerabilă într-o societate închisă, totalitară, autorul scrie despre „[...] copilăria și tinerețea sa în timpurile grele ale ateismului comunist, când puteai găsi, oficial, cărți, informații și instrucțiuni despre toate religiile și filosofiele posibile din lume, numai despre unica adevărată nu, despre ortodoxia creștină [...]”. (11) Acestea ar fi fost cele mai fără Dumnezeu vremuri din istoria poporului sârb. Altminteri, în comunism se trăia „foarte comod și fără de griji [...], existau bani, se muncea puțin, iar cele mai importante lucruri în viață erau călătoriile, *shopping*, ieșirile și distracția de orice fel”. (85)

Totuși, sau poate tocmai de aceea, scrie el, „în ultimele decenii ale comunismului post-titoist”, pentru el și pentru mulți tineri din generația lui, viața în Iugoslavia devenise insuportabilă. Emigrau, mai ales în America, la New York, dar nu ca să se bucure acolo în sfârșit de libertate și democrație, un lucru la care ne-am fi așteptat, probabil, din partea unor disidenți tipici, ci ca să găsească recunoaștere și să ajungă la o „celebritate mondială, la banii și comoditățile unei vieți cosmopolite” (27). Alternativa era emigrarea în India: „Satana are două metropole în lume. Prima este India, cealaltă America. În prima, el ia chipul unui înțelept, al unui mistic, salvator de suflete, maestru spiritual, carismatic; în cea de-a doua, e un om modern de succes, capabil, înstărit, satisfăcut, apreciat și respectat, care are întreaga lume sub control.” (17)

Pe el, destinul l-a adus la New York, unde „acel altoi malign occidental, care crescuse în noi, prin filme și muzică, încă din tinerețea belgrădeană” (14) a putut acum să înflorească. Acest altoi malign a fost în primul rând rock'n'rollul și experiența drogurilor, nedespărțită de acesta, pentru autor cele mai mari rele din comunism. El scrie chiar o scurtă istorie a comunismului

Biserică, arta contemporană și timpul prezent], Manastir Crna Reka, 2006, p. 43. Toate citatele între ghilimele sunt din această carte.

* Ian Robins Dury (1942-2000), cântăreț englez de rock and roll, ajuns celebru la sfârșitul anilor șaptezeci cu formația *Ian Dury and the Bock Heads*, în epoca punk și new wave. Al doilea album al lor apărea sub titlul „Sex și droguri și rock and roll”. (n.t.)

iugoslav ca istorie a consumului de droguri: de la opiu ca un drog „al generației comuniste postbelice fără Dumnezeu” până la heroină, care a cucerit Belgradul la începutul anilor optzeci „oficial, prin porțile larg deschise” și „la prețuri foarte accesibile” (39). Așa au devenit drogurile o parte integrantă din viața unui cerc larg al tineretului belgrădean al acestei epoci. Dar încă o dată: cauza acestui rău social, pe care-l putem atribui în egală măsură comunismului ca și unui sistem capitalist, democratic, a fost „un gol teribil și tragic al sufletului, în care exista orice, muna Dumnezeu nu” (95).

Iată deci punctul de la care pornește convertirea la Dumnezeu. Ea are loc ca o detoxificare. Prin urmare nu este de mirare că această regăsire a Dumnezeului pierdut este comparabilă, din punct de vedere emoțional, numai cu un *joint*, așa cum afirmă cel convertit, călugărul Arsenie de astăzi. În aceeași beție se naște și în materialismul modern spiritualitatea pierdută a vieții ateiste. Aceasta garantează acum că renunțarea la satisfacția trupească – la gunoiul compus din „marijuana, alcool, relații trupești cu femeile și masturbare” (45) – este o reușită efectivă. Omul devine credincios și astfel „desăvârșit”, iar asta nu în viața de dincolo, ci aici și acum, în existența pământească. Dar convertirea are și semnificația unei noi cunoașteri. Călugărul Arsenie îi dă forma reciprocității: „Cu cât alinarea pământească e mai puțină – cu atât mai multă e alinarea cerească.” (45)

Această formulă a credinței regăsite, inventată chiar de cel convertit, explică adevărul ei caracter. O notificare: teza despre credința religioasă ca o consolare celestă pentru mizeria existenței terestre a omului – teza compensației, așa cum am putea-o numi – provine din critica ateistă a religiei, care nu îl neagă doar pe Dumnezeu, ci raportează existența sa la o cauză, respectiv la o funcție socială. Dumnezeul regăsit în postcomunism nu are nici el pretenție la o recunoaștere a existenței sale transcendente. Se pare că-i ajunge să fie recunoscut în funcția lui socială, ca furnizor de alinare. Cu alte cuvinte, omul este credincios astăzi nu pentru că există Dumnezeu, ci deoarece credința în el este utilă social. Religia se legitimează prin valoarea ei de utilitate socială, deci ca mijloc pentru obținerea unui scop (social), adică, în acest caz concret, ca mijloc de detoxificare. În comunism, „unde nu exista Dumnezeu, rugăciunea sau mângâierile Duhului Sfânt, trebuia să existe o altă alinare, iar sufletele tinere, pustii” (88) o găseau în droguri. Acum, când obstacolul comunist a fost, în fine, înlăturat, Dumnezeu poate să preia din nou misiunea alinătoare a drogurilor. Căci tocmai acest rol asigură veridicitatea credinței în Dumnezeu. Pentru că Dumnezeu și rugăciunea sunt „ceva mai veridic decât drogul”. (35) Deoarece credința în Dumnezeu este de fapt o credință în alinarea lui mai bună, în comparație cu drogul.

Însă alinarea despre care vorbește călugărul Arsenie și care figurează ca motiv principal al convertirii sale, nu se referă direct la mizeria existenței pământești, ci mai degrabă – într-un sens absolut postcomunist – la mizeria unei alinări deja eșuate. Și nu este vorba aici numai despre

alinarea căutată în droguri. Căci și alinarea pe care putea s-o garanteze odinioară utopia comunistă a eșuat. Ba mai mult, făgăduința unei vieți mai bune, adusă cu sine de civilizația modernă în forma progresului tehnic și politic, a acelei „vieți plăcute și fără griji” cu promisiunea unui stat al bunăstării – fie el comunist, fie capitalist democratic – nu mai este nicio alinare.

Deci mizeria care-și găsește astăzi la Dumnezeu unica ei alinare nu mai este aceea mizerie simțită dintotdeauna ca o componentă inevitabilă a existenței pământești a omului și pe care Freud o numea odinioară „nefericirea obișnuită”. Psihanaliza promitea numai să transforme mizeria nevrotică în această nefericire obișnuită, care constituie un fel de substrat natural al suferinței umane. Omul nu trebuie să sufere mai mult decât are de suferit prin natura lui; cauzele „autoprovoicate”, printre care și cauzele sociale ale mizeriei umane, pot și trebuie să fie, pe cât posibil, înlăturate. Nu doar psihanaliza freudiană a făcut această promisiune, ci și mișcările sociale și politice moderne, respectiv întregul progres modernist.

Sub constrângerea legitimării

Alinarea pe care călugărul Arsenie o găsește astăzi la Dumnezeu are de-a face tocmai cu mizeria acestei promisiuni, mai exact, cu promisiunea călcată a unei vieți mai bune realizabile pe pământ. El a văzut-o mai ales în comunism, care pentru el reprezintă, în ateismul său, mizeria vieții moderne. Credința lui renăscută nu este de fapt nimic altceva decât această dublă negație: o negare ulterioară a comunismului și o negare actuală a capitalismului liberal-democratic, respectiv a civilizației occidentale ca atare.

Dar ceea ce dă conținut acestei credințe, adică motivația ei social-critică, determină, de asemenea, și defectul ei fatal. Credința religioasă postcomunistă suferă de constrângerea legitimării. Ea se vede silită să dea mereu socoteala și să își afirme relevanța în fața unei societăți în care nu vrea deloc să creadă. Căci în profunzimea ei, această credință religioasă e structurată ateist. S-a identificat de mult cu modul de a privi al criticii ateiste și și-a construit o identitate nouă, capabilă să supraviețuiască și astăzi. Dar acest succes social, care a devenit atât de evident în postcomunism, o face fragilă și falsă. Credința în Dumnezeu are o conștiință încărcată, una ateistă am putea spune. Până la urmă, ceea ce s-a oferit ca alinare pentru mizeria vieții moderne se demască a fi mizeria acestei alinări înseși, adică mizeria credinței redeșteptate ca atare. Ea pare a nu fi mai mult decât o beție sănătoasă, mai sănătoasă în orice caz decât beția drogurilor.

Ecoul criticii societății răsună în mărturisirile călugărului Arsenie. Însă acest ecou răspunde la glasul unei critici ateiste a religiei, de mult depășite istoric. Ca critică a unei realități sociale concrete, întoarcerea postcomunistă la Dumnezeu este mută. Noua credință imită numai în gestul ei vechea critică a societății; „limba ei maternă” este deja o alta, e limbajul criticii culturii, mai exact

limbajul diferenței culturale. Și astfel noua credință se anunță a fi cultura superioară social față de o altă cultură, decadentă.

Această constatare este decisivă pentru a înțelege fenomenul convertirii postcomuniste. Ea are loc ca traducere a criticii sociale în limbajul criticii culturii. Dar pe cât de imposibil este să reconstituim un original din traducerea sa, pe atât de lipsit de sens este să reconstruim semnificația socială a acestei convertiri la Dumnezeu din articularea ei culturală. Căci tocmai în acest sens – postsocial – ea este un eveniment pur cultural. Din același motiv își ratează scopul și vechea critică ateistă. Adevărul social al religiei demască odinioară, adevărul funcției ei de alinare socială, nu mai are astăzi niciun efect critic. Nu pentru că mizeria pământească ar fi dispărut, ci pentru că sensul social al acestei mizerii pământești și odată cu el potențialul ei critic s-a prăbușit. Diferența dintre credință și necredință avea sens numai câtă vreme putea fi percepută și articulată ca antagonism social. Dar la ce poate servi un ateism care nu are o semnificație social-critică și care nu mai este decât o opinie, o convingere privată!? Kant considera opinia ca ceva insuficient, atât subiectiv cât și obiectiv, de a „conduce spre adevăr [*Fürwahrhalten*]” și o încadra pe o poziție inferioară credinței, care cel puțin subiectiv era suficientă. Astfel, critica ateistă degradată la rangul de opinie arbitrară, se derulează în gol. Fundamentul social al religiei demască de ea a fost rearticulat între timp cultural. Noua credință religioasă apare acum ca o cultură, distinctă de o altă cultură – fie de cultura unei alte confesiuni, sau de cultura ateismului în toate formele ei moderniste. Ea se întemeiază, de fapt, numai prin această diferență culturală. Or, tocmai aceasta îi dă astăzi religiei extraordinara ei forță politică.

În Polonia din era *Solidarność* contradicția de clasă se mai traducea încă în antagonismul dintre credincioși și necredincioși; de aici a putut renaște, politic-democratic, întreaga societate. În cazul călugărului Arsenie, un conflict cultural cere astăzi, protopolitic, o primenire a societății „decadente”.

Dumnezeu și rock’n’roll: titlul istoriei convertirii sale nu este întâmplător. Tema ei: două culturi care se exclud reciproc – decadența ateistă și credința sănătoasă –, care nu pot fi conciliate. Poziția călugărului Arsenie este cea a unui fundamentalist religios, care se opune nu numai necredincioșilor sau celor de altă credință, ci și coreligionarilor săi, clericilor din propria sa Biserică, fiindcă ei „vor să introducă Biserica în rock’n’roll”. Conflictul cultural scindează, prin urmare, credința însăși. Credința adevărată se articulează în contradicție cu credința inferioară, respectiv decadentă. Acest antagonism are un caracter social, prin urmare și politic. Dar ceea ce definește în esență acest antagonism este tocmai faptul că el nu poate fi localizat social. Crevasa pe care o deschide între cei doi poli ai diferenței culturale este, în sens social, un ne-loc [*Un-Ort*] – un loc în care societatea este prezentă numai în forma unei contingente și unei ambivalențe pure. Vorbim despre un abis al societății ca societate, din adâncul căruia se ridică pretenția de primenire

socială sau, ca în cazul călugărului Arsenie, cerința unei noi societăți, ca o comunitate a adevăratei credințe. Pe scurt: numai prin traducerea ei culturală religia devine ceva politic, iar asta chiar în ritm de rock'n'roll.

Al treilea totalitarism

Auzim adesea că așa-numita Revoluție de Catifea, care a dus în 1989 la căderea comunismului în Cehoslovacia, își datorează numele trupei americane *The Velvet Underground*, care avea o mare influență asupra scenei disidente din epocă și în primul rând asupra lui Václav Havel. Desigur, este o exagerare care, pe de o parte încurajează mitul despre autenticul caracter antitotalitar al culturii rock, dar pe de altă parte evocă amintirea unor fapte istorice absolut reale. Celebra Cartă 77, probabil cel mai important document al mișcării est-europene pentru drepturi cetățenești, a apărut ca reacție la reprimarea trupei rock cehoslovace *The Plastic People of The Universe*. Aceasta era influențată de scena rock americană de la sfârșitul anilor șaizeci, în special de *The Velvet Underground*. Influența ei subversivă a fost, de altfel, recunoscută oficial mai târziu. Președintele Václav Havel l-a primit la începutul anilor nouăzeci pe fostul solist al trupei *Velvet Underground*, Lou Reed, la rezidența sa din Castelul din Praga. Iar când, în 1998, a fost în vizită la președintele american Clinton, a luat cu el legenda rock la oficialul *dinner* [dineu] de la Casa Albă, unde lui Reed i s-a permis să intre în celebra *East Room*^{**}.

Recunoașterea de către cea mai înaltă autoritate a făcut ca idila să fie perfectă. Muzica rock pare să răsună în armonie cu spiritul lumii. Ba chiar a luat-o cu un pas înaintea evoluției politice globale. În cele mai întunecate vremuri ale dictaturii comuniste ea le-a ajutat oamenilor oprimați să se opună represiunii statale și să-și dea jos cândva jugul totalitar. Oare să fi fost aceasta autentică forță a avangardei, ce trebuie să-i fi fost inherentă veritabilului rock'n'roll? Cel puțin așa pare. Se spune că Brian Eno ar fi spus odată că numai câteva mii de oameni au cumpărat primul disc al trupei *Velvet Underground*, dar aproape fiecare a fost inspirat de el să-și facă propria sa trupă rock. Celebra Cartă 77 a fost și ea semnată la început numai de câteva sute de oameni², dar acest grup de disidenți a devenit acea elită care-a condus, până la urmă, întregul popor de la totalitarism la democrație. E de-nțeleș de ce Revoluția de Catifea a primit numele unei trupe rock.

Și pentru ieromonahul³ Jovan Ćulibrk, care, în viața sa anterioară, fără Dumnezeu, de la sfârșitul anilor optzeci, în fosta Iugoslavie, fusese un cunoscut critic de rock, istoria lumii înaintează în ritmul muzicii rock. Pentru el, istoria lumii nu este, ca atare, nimic altceva decât o istorie a

^{**} Cea mai mare încăpere din Casa Albă, utilizată pentru întâlniri oficiale, conferințe de presă, dineuri cu mai mulți invitați etc. (*n.t.*)

² Un număr cu mult mai mare dintre artiștii, mai ales actorii, proeminenți ai Cehoslovaciei de atunci a semnat „Anticarta” organizată de stat.

³ Călugăr ortodox cu funcție de preot.

rockului. Numai că ambele s-au rătăcit pe drumul lor – sau, așa cum concretizează Ćulibrk, ambele l-au pierdut pe Dumnezeu.

Poate că anul 1990 a fost important pentru istoria lumii; a fost anul glorioaselor revoluții democratice, când și în Iugoslavia au avut loc primele alegeri libere. Dar pentru ieromonahul Ćulibrk, care pe atunci mai purta încă un nume diferit, mirean, acest an a fost important dintr-un alt motiv: ca a zecea aniversare a morții lui Ian Curtis, legendarul cântăreț al trupei *Joy Division*. Acest eveniment, nu căderea comunismului merita toată atenția sa, și despre aceasta a relatat în una dintre cele mai bune reviste rock din țară.

Spre deosebire de călugărul Arsenie, el nu a făcut nicio mărturie intimă referitoare la convertirea sa la Dumnezeu, pe care o putem data cu aproximație în faza răsturnării epocale, când sosirea democrației în fosta Iugoslavie a fost imediat însoțită de mobilizarea naționalistă și de declanșarea războiului. Dar nu e greu să reconstituim drumul său către Dumnezeu, pe baza publicațiilor lui de critică culturală. Căci și din postura de credincios și chiar de ieromonah el a rămas un critic al culturii și al rockului; iar cum, pentru el, drumul către Dumnezeu trece prin critica culturii, nici nu este vreo contradicție. Muzica rock, în special opera și destinul trupei engleze de rock *Joy Division* și a solistului ei Ian Curtis: ieromonahul Ćulibrk este de-a dreptul posedat de acestea și revine, în repetate rânduri, în textele sale, la ele – de exemplu, într-un eseu care poate fi citit în limba engleză pe pagina oficială de internet a Mitropoliei muntenegrene a Bisericii Ortodoxe Sârbe.

Sub titlul *Don't Walk Away in Silence* [Nu te îndepărta în tăcere]⁴ el povestește pe scurt istoria culturală a lumii, care culminează cu muzica rock. Dar prin natura sa, această istorie a lumii nu este pentru ieromonahul Ćulibrk nimic altceva decât o căutare zadarnică a Dumnezeului pierdut. Și cum, din perspectiva lui, o umanitate care nu-l mai poate găsi pe Dumnezeu este sortită pieirii, istoria lumii este povestită ca o istorie a decadenței. Dar ceea ce piere aici de fapt nu este lumea ca atare, ci numai o parte a acesteia, și anume Occidentul. Pentru Ćulibrk, căutarea Dumnezeului pierdut, sortită de la bun început eșecului, este caracteristica principală a identității occidentale. Occidentul nu este pentru el nimic altceva decât o cultură a Dumnezeului pierdut.

Dar cum a putut, de fapt, să se întâmple pierderea lui Dumnezeu în Occident? Printr-o traducere nereușită, este răspunsul lui Ćulibrk. Căci destinul Occidentului a fost pecetluit încă de când Ieronim, autorul Vulgatei, traducerea latinească a Bibliei, a tradus prima propoziție a Evangheliei lui Ioan ca *In principio erat Verbum* [La început a fost cuvântul], deci *logosul* grec prin

⁴ Fr. Jovan (Ćulibrk), „Don't walk away in silence” (essay on pop-culture and Orthodox Christianity), Metropolitanate of Montenegro and Littoral, 1999-2000 (http://www.mitropolija.cg.yu/aktuelno/saopstenja/e_Ćulibrk-joy.html). Textul, al cărui titlu este de fapt un refren din cântecul trupei *Joy Division* „Atmosphere” și din care citez în continuare, se bazează pe o conferință ținută de ieromonahul Jovan Ćulibrk în 1996 la Facultatea de Filosofie din Nikšić (Munte negru).

„cuvânt”, în latină *verbum*. Și a întemnițat astfel pentru totdeauna credința, ca cea mai profundă experiență a vieții, în cușca limbajului.

Cu totul altfel stau lucrurile în lumea neoccidentală a credinței ortodoxe: grație lui Chiril, care a tradus *logos* prin slavul *slovo*, care, după lui Ćulibrk e mult mai aproape de originalul grec, lumea ortodoxă a rămas deschisă pentru profunzimea credinței. În timp ce, în Occidentul decadent, limbajul, cu credința întemnițată în el, a ajuns instrument de dominație. Occidentul, scrie Ćulibrk, se recunoaște după febra discursului.

Nu este greu să descoperim un cunoscut motiv intelectual în raționalizarea, în registrul criticii culturii, întoarcerii lui Ćulibrk la Dumnezeu: protestul moralizator contra turnurii lingvistice din științele moderne ale spiritului, mai concret: împotriva structuralismului. „Cuvintele (și întreaga artă) nu se referă la o realitate, ci numai la alte cuvinte [...] ceea ce a dus la o nebunie [...] Realitatea, care era odinioară realitatea logosului, a devenit acum verbală; în fondul ei ea este un cuvânt gol – o minciună.”

Ceea ce scrie Ćulibrk, care în existența sa mireană este teoretician al literaturii, ca preot, urmărește un scop absolut neștiințific, adică articularea unei diferențe culturale: diferența între Occidentul decadent și Estul ortodox. Altfel, credința sa într-un Dumnezeu lungă vreme absent nu s-ar putea readuce la viață. Presupusa transcendență a acestei credințe nu este nimic mai mult decât o exterioritate culturală construită ca pandant la Occidentul decadent.

Pentru Ćulibrk, declinul Occidentului începe odată cu sfârșitul celui de-Al Doilea Război Mondial la Berlin: „Când ultimul cult colectiv al puterii naziste (statul ca mijloc artistic) și-a găsit sfârșitul, iar în Berlinul distrus a răsunat pentru ultima oară *Așa grăit-a Zarathustra* de Strauss, înainte de-a fi înlocuit de veselul *swing* al lui Glenn Miller, a devenit clar că învingător în Al Doilea Război Mondial (ultimul mare proiect artistic al Europei) nu este nici totalitarismul german, nici cel comunist, ci al treilea totalitarism. Față-n față cu Walhalla europeană, bătrână, obosită și ponosită, stătea vitalul New Orleans, miticul pânțece matern al Americii.”

Așa piere Occidentul

Căci acolo, „unde în Sud, în delta fluviului Mississippi, unde s-au adus ofrandele cultelor africane”, s-a născut, după Ćulibrk, primul mit al Americii și „probabil ultimul mit al omului occidental”: rock’n’rollul, adică istoria unui tânăr bărbat negru, Robert Johnson, care într-un ritual voodoo și-a vândut sufletul diavolului, ca să poată avea parte de arta muzicii. Din cântecele lui Robert Johnson au fost salvate cu totul, pentru posteritate, 29, dar nu și al treizecilea, care se presupune că ar fi existat și el. Astfel, pentru Ćulibrk, întreaga muzică rock rezidă în căutarea acestui cântec, în sensul unei ultime metamorfoze a legendei Sfântului Graal („ultima șansă și

ultima cauză a lumii occidentale, ultima ei căutare a lui Dumnezeu”). Odată găsit și cântat, crede el, acest cântec va face ca un om păcătos să redevină tânăr și inocent. Făcând aluzie la *Parsifal* al lui Richard Wagner, Ćulibrk înțelege muzica rock ca pe „forma ultimă, perfectă a operei de artă totale, o formă care reunește în sine toate formele religioase, culturale, politice și artistice ale lumii occidentale”. Ca o formă totală („*total recycling*”), cultura pop recapitulează istoria dezvoltării tuturor celorlalte forme. De aici rezultă că: „Cine urmărește istoria culturii pop, află întreaga istorie a lumii occidentale.” În consecință, potrivit lui Ćulibrk, muzica pop are și ea Evul ei Mediu, epoca întunecată dintre ivirea rock’n’rollului și apariția *Beatles*; perioada ei romantică, în care rockul se recunoștea ca ritual („Jim Morrison se considera un șaman”). Rockul a devenit politică (*MC 5*), artă națională („numeroase trupe britanice, inspirate de Dickens, în special *Genesis* și *Jethro Tull* din perioada lor târzie”) și, în fine, misticism („Nico^{**}, de origine germană, care are legături profunde cu *Joy Division*”). Rockul a avut epoca lui modernă (*Yes*, *ELP*) și avangarda lui (*King Crimson*, *Can*, *Eno & Fripp*) și, în mod logic, postmodernismul său (așa-numitul *art-rock*), în care el se înțelege ca o artă și care este cel mai bine reprezentat de David Bowie, „un actor din celebra trupă a lui Lindsay Kemp”. Ce a urmat apoi au fost „anii nihilismului (1977-1980): punkul și New Wave au rebobinat nu numai douăzeci de ani de muzică rock, ci și o mie de ani de istorie a lumii și au strâns toată energia rămasă, pentru ca, într-o ultimă încercare magnifică, să evadeze din închisoarea limbajului în întunericul apofantic al tăcerii, unde există Logosul vieții abandonat cândva”.

Dar această ultimă încercare s-a sfârșit tragic. Ćulibrk o vede simbolizată în destinul trupei britanice *Joy Division*, fondate în 1977, și al solistului său Ian Curtis, care s-a sinucis în mai 1980: „O mie de ani de oboeală sublimată în trei ani de mișcare a fost simțită de Curtis ca propria lui experiență.”

Ultimul cântec al lui *Joy Division*, „Atmosphere”, apărut abia după moartea lui Curtis, care „anulează toate antinomiile dintre ordine și haos, dintre chthonian și uranic, dintre mișcarea de avangardă și mișcarea retrogradă” ar fi, în fine, acel cântec al treizecilea al lui Robert Johnson, căutat cu atâta disperare: „Sfântul Graal regăsit, marele cântec desăvârșit – dar inutil, căci n-a putut salva viața creatorului său.”

Și astfel, odată cu Ian Curtis, cu cuvintele lui din acest cântec – „*Don't walk away in silence [...] see the danger, always danger* [nu te-ndepărta în tăcere [...] vezi pericolul, întotdeauna pericolul]” – a murit ultimul căutător al lui Cristos din lumea occidentală. „Muzica rock era pe moarte și, finalmente, lumea occidentală așa cum o cunoșteam de-o mie de ani: sufletul însuși al Occidentului murea odată cu ultimul căutător al Logosului vieții.”

^{**} Christa Päffgen (1938-1988), fotomodel, actriță, cântăreață, cunoscută prin cântecul ei din albumul de debut al trupei rock *The Velvet Underground*. (n.t.)

Unde e, de fapt, aici credința în Dumnezeu, am putea întreba cu naivitate. Ei bine, asta este – istoria rock’n’rollului povestită astfel e această credință. Și nimic altceva.

Credința, cea care ne va despărți din nou

În contextul său istoric concret – epocala cădere a comunismului și dezmembrarea sângeroasă a Iugoslaviei rezultată de aici –, calea lui Jovan Ćulibrk către Dumnezeu apare ca o chestiune absolut apolitică. Ca și cum ar fi fost vorba, de fapt, despre un eveniment pur cultural, pe care, în calitate de teoretician al literaturii și critic al culturii, el îl prelucrează rațional și îl judecă nepartinic. Dar aparența înșală. Ćulibrk ia atitudine foarte explicit față de politica actuală, în sens global ca și în sens local.

Afirmă, de exemplu, că războiul din Bosnia ar fi cel mai rău război dintre toate, nu din perspectiva distrugerilor și a pierderilor de vieți omenești, ci judecând după cantitatea și calitatea minciunilor care acompaniază războiul. Căci aceste minciuni nu falsifică doar un aspect al lumii, ci creează o realitate cu totul nouă. Numai arta ar mai fi în stare de așa ceva, mai exact, cultura pop.

Pentru Ćulibrk, cultura pop a devenit „cultura de stat a statului planetar” începând de la acel concert de caritate pentru Africa, „Live Aid” 1985, care a avut loc concomitent la Londra și la Philadelphia, intrând în istorie ca cel mai mare concert rock al tuturor timpurilor. Prin el s-a confirmat, explică el, și dreptul acestui stat planetar de a interveni, în numele umanismului, pretutindeni în lume. Numai prin această legitimare dată de cultura pop ar fi devenit posibilă prima intervenție din Irak. Același eveniment le-ar fi transformat în artiști de stat și deci staruri planetare și pe *Madonna* și *U2*, insignifianți până atunci (și „nu întâmplător romano-catolici ambii”).

O evoluție similară a avut loc, după Ćulibrk, și în fosta Iugoslavie. După moartea lui Tito („purtătorul minciunii iugoslave”), cultura pop ar fi devenit aici un nou partid comunist. Scenele locale pop s-ar fi orientat în funcție de modele culturale diverse: Ljubljana de Berlin, Zagreb de Londra, Belgrad de New York. Numai Sarajevo ar fi moștenit ideea iugoslavă. „Prin profunzimea minciunii lui, prin distrugerea oricărei demnități umane, care a fost atât de caracteristică pentru acest oraș, Sarajevo a devenit simbolul robiei [...], simbolul întunecat al orașului planetar.” Spre deosebire de acest „Kasbah”^{**} în metastază”, cum scrie Ćulibrk, localitățile sârbe ale Bosniei au devenit simbolul libertății, iar porțiunea sârbă din Sarajevo a devenit „simbolul unui oraș purificat prin foc”. Supraviețuirea acestui „Sarajevo sârbesc” în Republika Srpska ar fi totuna cu capitularea culturii pop explozive politic și ar demonstra neputința Occidentului de a-și realiza ficțiunea cu mijloacele politicii.

^{**} Un tip de medina islamică, o fortăreață, locul unde trăiește liderul islamic atunci când cetatea este asediată. (n.t.)

În opinia lui Ćulibrk, această cultură pop este ostilă lumii ortodoxe. El găsește dovada chiar în cel mai celebru cântec al formației *Rolling Stones*, „*Sympathy for the devil* [Simpatie pentru Diavol]”, în care apare, între altele, uciderea țarului rus.⁵ Pentru Ćulibrk, acolo este vorba despre diavol care, sub forma bolșevicilor, îl înlătură „pe țarul ortodox ca purtător al adevăratei idei statale”. El vede un continuum ideologic epocal între Revoluția din Octombrie și războiul din Bosnia și nici nu-și dă osteneala să facă vreo deosebire între capitalism și comunism, între Lenin și Clinton: „Odinioară a trebuit să fie zdrobiți țarul și Wrangel^{*}, astăzi Karadžić și Mladić.” Întreaga evoluție istorică, începând din 1917 până astăzi, este pentru el o singură operă antiortodoxă a diavolului, în care cultura pop joacă un rol cheie.

E mai puțin interesant aici faptul că această credință a lui Ćulibrk include, într-o situație de război concretă, un partizanat politic clar – pentru fascismul național sârb. Să lăsăm deoparte întrebarea scolastică dacă este credincios pentru că este un sârb naționalist, sau este un sârb naționalist pentru că este credincios. Căci pare mai important să pătrundem în logica ce unește aici credința religioasă și politica. Este logica legitimării reciproce, care, în consecința ei ultimă, justifică crimele. Ieromonahul Ćulibrk consideră că asediul Sarajevoului, distrugerea orașului și uciderea a mii de locuitori ai lui au fost o pedeapsă dumnezeiască meritată; el sprijină deschis niște criminali de război dovediți și se identifică cu proiectele lor politice. Și oricât de veche ar fi întrebarea și ori de câte ori s-ar fi repetat, ea nu poate fi nici aici evitată: cum poate face un om credincios așa ceva?

Nu este o chestiune de morală. Căci vorbim aici despre politică, mai exact: despre semnificația politică a credinței religioase redeșteptate în postcomunism.

⁵ „L-am ucis pe țar și pe ministrul său, Anastasia striga în zadar...” Vezi „*Sympathy for the devil*” în traducere germană (<http://www.golyr.de/rolling-stones/songtext-sympathy-for-the-devil-436476.html>).

^{*} Peter Wrangel (1848-1928), comandant al Armatei Albe rusești împotriva Armatei Roșii, apoi lider al mișcării din emigrație. (n.t.)

Până aici și nu mai departe – apărarea liberală a statului laic

După Jürgen Habermas, epoca de cotitură 1989/1990 a fost însoțită și de o schimbare a rolului social al religiei.⁶ Tradițiile religioase și comunitățile religioase au câștigat o nouă semnificație politică, neașteptată până atunci. Totuși niciunul dintre simptomele care l-ar fi condus la acest diagnostic nu trimite la evenimentele istorice din 1989/1990 sau la ideologia comunistă apusă și la practica real-socialistă. El se referă mai degrabă la fundamentalismul religios din Orientul Apropiat, din Africa, Asia de sud-est și din subcontinentul indian; el evocă teocrația din Iran; mișcările de renaștere religioasă din inima Occidentului, din societatea civilă a SUA etc. Pe scurt, politizarea religiei datată în 1989/1990 este înțeleasă în mod evident ca un fenomen mondial, care apare în diverse condiții politice, economice, culturale sau ideologice, precum și în diferite momente istorice, respectiv care evoluează în intervale de timp mai lungi. De ce marchează atunci tocmai căderea comunismului acel prag istoric, începând de la care religia a devenit o chestiune politică?

Habermas nu ne dă niciun răspuns la aceasta. Pe el îl interesează o altă chestiune: cum trebuie, într-un stat de drept liberal, să facem față credinței religioase politizate și să reglementăm în mod democratic conviețuirea cetățenilor religioși cu cei laici?

Laicitatea în retragere

Într-o societate postseculară caracterizată, după Habermas, prin supraviețuirea religiei, granița dintre stat și biserică devine instabilă. Cetățenii religioși nu se mai lasă îngrădiți în ghetoul vieții private; ei vor să își facă auzită credința și în sfera publică politică. Vor să participe la deciziile politice tocmai în calitate de credincioși, iar nu ca cetățeni abstracți, și vor ca valorile religiei lor și statutul social al comunităților lor să câștige mai multă influență politică. Față de aceste ambiții politice ale religiei, redeșteptate acum, s-a arătat a fi de ajutor gândirea liberală, inspirată de idealul toleranței. Ea n-a făcut altceva decât să reacționeze la realitatea istorică schimbată. Epoca secularismului ortodox părea trecută și, odată cu ea, iluzia modernității că, într-o lume luminată, religia ar fi condamnată la pieire. Și astfel, rațiunea liberală a fost pusă, în situația postseculară, în fața unei noi provocări: reglementarea coexistenței cu Dumnezeu supraviețuitor și cu ambițiile politice ale reprezentanților săi pe pământ, în așa fel încât să fie menținute principiile fundamentale ale unei societăți laice și deci condițiile unei ordini liberal-democratice. Era aici în joc și o experiență istorică specifică – trauma războaielor religioase europene de la începutul epocii

⁶ Jürgen Habermas, „Religion in der Öffentlichkeit. Kognitive Voraussetzungen für den «öffentlichen Vernunftgebrauch» religiöser und säkularer Bürger”, in Jürgen Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2005, pp. 109-155 (aici p. 119).

moderne, respectiv confruntarea cu realitatea pluralismului religios, care a marcat în mod deosebit modelul secularismului american. Contrar, de pildă, modelului laicismului francez, al cărui scop este în special protejarea neutralității concepției despre lume a statului față de revendicările religioase, comunităților de credință din America li se garantează mai degrabă libertatea pozitivă de a-și exercita nestânjenite religia respectivă.

Nu este deci întâmplător faptul că Habermas încearcă să-și articuleze ideea unei adaptări autocritice a teoriei liberale la noua realitate postseculară într-o confruntare cu conceptul de secularism al unui teoretician american: John Rawls, desigur cel mai cunoscut filosof al liberalismului politic din ziua de azi.

Pentru Rawls, libertatea de conștiință și cea religioasă presupun în mod necesar o instanță neutră, statul laic, care ignoră particularitățile ca apartenența etnică, genul, cultura, clasa sau religia, pentru a le garanta tuturor cetățenilor drepturi și libertăți egale. Dar, într-o democrație modernă, neutralitatea puterii statale, respectiv a caracterului ei laic, care se poate legitima în voința liberă a cetățenilor, ar trebui asigurată în forma unui consens la care se ajunge prin comunicare publică. După Rawls, acest consens este posibil numai printr-un acord motivat rațional. Cetățenii trebuie să fie în stare să prezinte, pentru revendicările lor respective, niște motive rațional acceptabile reciproc, articulându-și-le într-un limbaj accesibil tuturor. Pentru aceasta, trebuie să existe o delimitare clară între privat și public. Căci numai argumentele bazate pe rațiunea publică sunt valabile. Iar asta implică în mod necesar excluderea motivelor religioase din rațiunea publică.

Într-o revizuire ulterioară a teoriei sale, Rawls se abate de la acest principiu.⁷ Într-o clauză importantă (celebra *Proviso*) el admite posibilitatea ca cetățenii să participe și din motive religioase la viața publică politică – câtă vreme ceea ce spun ei poate fi tradus în limbajul rațiunii publice, accesibil tuturor. Și astfel, argumentelor religioase li s-a deschis pentru totdeauna ușa în viața publică.

Habermas este, în esență, de acord cu această rezervă a traducerii. Nici pentru el nu există o separație simplă între religie și politică. De aceea nici nu se poate aștepta de la cetățenii religioși să respecte strict, în sfera publică politică, separația dintre un limbaj laic și unul religios. Prin urmare, celor care nu vor să renunțe la utilizarea politică a motivelor lor religioase, fiindcă și-ar prejudicia astfel modul de viață religios, ar trebui să li se permită să se exprime, totuși, în sfera publică politică în limbajul lor religios „original”. Însă, ca toți ceilalți cetățeni, trebuie să cunoască și să accepte și ei granița dintre sfera publică informală și sfera publică a instituțiilor politice – sfera publică a parlamentelor, tribunalelor, ministerelor și guvernelor, în care numai motivele laice contează. Or, abia la acest prag instituțional, cum îl numește Habermas, intră în funcțiune clauza traducerii. Deci, câtă vreme recunosc această „clauză instituțională a traducerii”, cetățenii religioși pot să participe la

⁷ „The Idea of Public Reason Revisited”, in *The University of Chicago Law Review*, vol. 64, nr. 3, 1997, pp. 765-807.

discuțiile din sfera publică, fără a trebui să-și traducă neapărat declarațiile într-un limbaj laic. Deși limbajul religios este singurul pe care îl stăpânesc – Habermas îi numește „cetățeni monolingvi” –, ei sunt totuși capabili să se înțeleagă pe sine ca membri cu drepturi depline ai unei societăți democratice.

Totuși, clauza traducerii este menținută. Un limbaj religios trebuie, deci, mai devreme sau mai târziu – cel puțin la așa-numitul prag instituțional – să fie tradus într-un limbaj general inteligibil al sferei publice politice. Dar de către cine? A-i însărcina cu aceasta numai pe cetățenii religioși ar însemna, după Habermas, să le impui „o sarcină asimetrică”. Aici critică acea *Proviso* a lui Rawls. Ea ar însemna o împovărare suplimentară a credincioșilor – aceea de a trebui să se adapteze la un mediu laic –, de care cetățenii laici luminați sunt scutiți.

Habermas propune ca mai degrabă aceștia din urmă, deci cetățenii laici, să se adapteze și să realizeze traducerea necesară. De la concetățenii lor religioși se cere, în schimb, să aibă încredere în această traducere. Numai în acest fel ei se pot înțelege, spune Habermas, ca membri cu drepturi depline ai unei comunități fondate pe constituție. Dar de ce ar trebui statul liberal să le acorde credincioșilor o astfel de recunoaștere și să-i scutească de sarcina traducerii? Ca să demonstreze în acest mod că este dispus să-i includă?

Motivul rezidă în altă parte: Habermas crede într-o influență pozitivă pe care religia o poate exercita asupra dezvoltării democrației liberale. Astfel, el atribuie tradițiilor religioase „importante resurse de instituire a sensului”, din care și cetățenii laici și de alte credințe pot să învețe ceva. Le consideră importante, de asemenea, și în sens moral. Prin urmare, departe de a fi un obstacol pentru dezbaterile politice, religia ar reprezenta mai degrabă un potențial. Un discurs religios poate include adevăruri care pot fi traduse atunci din vocabularul unei anumite comunități religioase într-un limbaj general accesibil. Habermas înțelege această traducere ca pe o căutare în colaborare a adevărului, la care trebuie să ia parte și cetățenii nereligioși, iar asta chiar atunci când cealaltă parte refuză să facă efortul traducerii și se limitează, în dezbaterile publice, la exprimări religioase. Dar principalul motiv pentru care cetățenii laici sunt constrânși să coopereze cu concetățenii lor religioși și pentru care li se impune numita sarcină a traducerii rezidă într-o autorefecție critică a rațiunii laice, care se străduiește, așa cum scrie Habermas, „să depășească o autoînțelegere a modernității înrădăcinată laicist și exclusivă”⁸. Cu alte cuvinte, este vorba despre o schimbare de mentalitate. Cetățenii laici trebuie să devină conștienți de limitele imanente ale concepției laice, respectiv de necesitatea unei adaptări la situația postseculară. Scopul este o coexistență pașnică și respectuoasă cu religia, care a supraviețuit Iluminismului. La fel cum, sub presiunea laicismului modern, conștiința religioasă a trebuit să se supună unei modernizări, conștiința laică trebuie să accepte acum și ea supraviețuirea religiei.

⁸ Habermas, *op. cit.*, p. 145.

Dumnezeul cuvântului străin: conceptul de traducere al lui Habermas

Să facem aici un experiment de gândire. Să ne transpunem în rolul conceput de Habermas al unui cetățean nereligios care a îndeplinit deja schimbarea de mentalitate postseculară, și să ne lansăm într-o întâlnire cu preoții ortodocși menționați deja mai sus, călugărul Arsenie și ieromonahul Călugărul. Întrebarea este: putem oare și în acest caz concret să satisfacem cerințele normative pe care ni le-a fixat Habermas? Trebuie din capul locului să respingem posibilul reproș că aceste exemple nu ar corespunde realității statului de drept liberal descrise de Habermas. O teorie a ordinii liberale care are sens numai în condițiile unei ordini liberale deja realizate și care funcționează perfect ar fi inutilă. De altfel, Habermas își prezintă conceptul secularist ca răspuns la o politizare epocală și globală a religiei începând din epoca de cotitură 1989/1990. Cum ar putea atunci să nu se potrivească pentru cazurile descrise aici, de convertire postcomunistă la Dumnezeu?

Putem, deci, cu deplină justificare, să întrebăm mai concret: suntem noi capabili să traducem limbajul religios al preoților noștri ortodocși într-un limbaj general accesibil – în limbajul sferei publice politice? Să nu uităm că cei doi preoți sunt, după Habermas, „cetățeni monolingvi”, care se exprimă în limbajul privat al comunității lor religioase – în acest caz: cel al Bisericii ortodoxe sârbe. Pentru a putea traduce acest limbaj, cetățeanul (post)secular, căruia limbajul general inteligibil al sferei publice politice i se atribuie ca un fel de limbă maternă, ar trebui să se implice într-o cooperare cu concetățenii săi religioși. După Habermas, această cooperare ar trebui să ia forma unui proces de învățare complementar. Tocmai ca cetățeni (post)seculari trebuie să ne deschidem, în sensul unei empatii hermeneutice, la acele „importante resurse de instituire a sensului” presupuse de Habermas în religie, care trebuie să ne lărgescă experiența existențială și să ne îmbogățească viața într-o democrație liberală. Numai în acest mod putem să facem accesibile pentru discuțiile politice conținuturile de adevăr, respectiv intuițiile morale încifrate în limbajele religioase particulare. Înțelegând astfel, această traducere devine o componentă a unui proces continuu de învățare, în care comunitatea – o societate postseculară în statul liberal-democratic – își găsește iarăși și iarăși temeiul și legitimarea, în conformitate cu principiul toleranței.

Dar ce fel de limbaj este, de fapt, limbajul călugărilor noștri ortodocși? Este într-adevăr un limbaj religios? Și în ce privință este el propria lor limbă, adică „limba maternă” a comunității lor religioase, respectiv a tradiției lor originale, creștin-ortodoxe? Deși afirmațiile ambilor au o anumită consistență a concepției despre lume, un caracter marcat doctrinar, cum s-ar spune, constituie ele totuși, realmente, o unitate lingvistică religioasă omogenă în sine, percepută de către concetățenii lor nereligioși ca un limbaj străin și care, în consecință, are nevoie de traducere? Simplificată întru totul, întrebarea este: ce trebuie să fie tradus aici? Istoria culturală a lumii rezumată și tradusă în

istoria rock'n'rollului? Plângerile despre uitarea lui Dumnezeu traduse într-o critică a culturii de consum și a statului bunăstării? Critica cvasiștiințifică a structuralismului, respectiv a acelei *linguistic turn* [turnuri lingvistice] din filosofia modernă, tradusă în mitul declinului Occidentului? Aprobarea unor crime de război și a purificării etnice tradusă în teza despre o pedeapsă meritată de la Dumnezeu? Antimodernismul tradus în anticomunism, respectiv invers, anticomunismul exprimat ca antimodernism? Care sunt „importantele resurse de instituire a sensului”, care sunt conținuturile de adevăr și intuițiile morale ce zac îngropate în acest „limbaj religios” și așteaptă ca noi să le traducem într-un limbaj general accesibil al sferei publice politice, pentru ca astfel să îmbunătățim viața democratică a societăților noastre și întreaga ordine liberală – desigur, în sensul toleranței?

De fapt, clauza traducerii pretinsă de Rawls și Habermas pare a nu avea niciun sens în cazul nostru concret. Și cu atât mai lipsit de sens este să-i numim pe concetățenii noștri religioși, călugării Arsenie și Țulibrk, „monolingvi” și să le definim limbajul ca pe un limbaj religios.

Care este, deci, problema? Răspunsul nu ar putea fi mai limpede: problema rezidă în conceptul habermasian de traducere, care prezintă credința religioasă în forma unui limbaj religios omogen, făcând astfel din discursul religios în sfera publică politică un cuvânt străin – care are nevoie de traducere.

Deplasând clauza traducerii la granița dintre o sferă publică informală și una oficială sau „propriu-zis” politică, Habermas își reduce conceptul de traducere la funcția unei purificări și omogenizări lingvistice. Căci el înțelege traducerea pe baza unui monolingvism dat a priori, deci ca pe o formă de transformare lingvistică ce are loc între două unități lingvistice preexistente. Dincoace de pragul instituțional supravegheat de traducere există un limbaj standard, omogen, al statului laic, curățat de orice particularitate doctrinară sau a concepției despre lume. Acesta este limbajul cu validitate ultimativă al sferei publice politice, în care pot și trebuie să fie traduse toate limbajele „sferei publice informale”, dar care, la rândul său, se sustrage oricărei alte traduceri. Căci în el orice element străin este definitiv suprimat și tocmai de aceea este considerat limbajul propriu, respectiv limba maternă a unei societăți organizate în statul laic. Numai acest limbaj este în stare să genereze o totală transparență a sferei publice politice, în care societatea se întemeiază *qua* societate în sensul unui act de autorefecție proprie.

Dincolo de pragul instituțional, în așa-numitul spațiu public informal, pe care trebuie să ni-l reprezentăm, după un model multiculturalist, ca pe o sferă a diversității lingvistice, domnește o confuzie lingvistică – nota bene: nu o confuzie a limbilor! –, o cacofonie (Habermas o numește: „murmurul vocilor din comunicarea publică”) a unor limbaje care nu se înțeleg reciproc ale diverselor religii, concepții despre lume, respectiv *comprehensive doctrines* [doctrines comprehensive] (Rawls). Or, tocmai în această parte a sferei publice politice, pe care Habermas o

înțelege și ca pe o anticameră a instituțiilor statale democratice, ar trebui să aibă loc traducerea. El o compară cu un filtru, care nu lasă să treacă decât contribuțiile laice. Astfel încât, pentru a i se permite să intre în statul laic, limbajul este curățat, prin această traducere, de conținutul său străin, religios, fiind făcut „general accesibil”, în forma unui extract lingvistic universalist. De aici apare, așadar, paradoxul că un limbaj „general accesibil” are nevoie de o traducere.

Firește, pentru transparența totală a sferei publice politice instituționale pluralitatea lingvistică a sferei publice informale apare ca domeniu al unei clandestinități speciale, și anume aceea a „cuvântului străin”. Pentru a înțelege acest fapt, să ne aducem aminte aici de „grandiosul rol organizatoric al cuvântului străin”, despre care vorbește Volosinov în *Marxismul și filosofia limbajului*.⁹ Volosinov definește „cuvântul străin” în primul rând ca pe un cuvânt care se sustrage utilizării generale; el ar ascunde un secret gestionat de „conducători” sau „preoți”, singurii care dețin „cuvântul adevărat”. Nu este greu să recunoaștem aici acel gen de limbaj religios, omogen în sine, despre care vorbește Habermas. Asta explică și sensul unei clauze a traducerii. La pragul instituțional, ceea ce-a fost înstrăinat prin religie, respectiv „sustras utilizării generale”, trebuie făcut, prin traducere, să redevină „accesibil tuturor”.

În acest punct trebuie să amintim că Habermas înțelege traducerea după modelul psihanalitic.¹⁰ Sarcina ei nu constă în a face posibilă comunicarea între doi parteneri de limbi diferite, ci în a suprima refularea. Pe aceasta Habermas o compară cu secesiunea unei părți din limbajul comunicării publice, pe care-o definește și ca pe o privatizare a conținutului său de semnificație. Scopul curei psihanalitice, pe care, după Freud, o echivalează în mod explicit cu traducerea, este acum acela de-a face să redevină accesibil utilizării publice acest limbaj privatizat prin boala sufletească. Această traducere a cuvântului privatizat, și astfel înstrăinat, într-unul public și tocmai de aceea „cel mai propriu”, are loc în forma unei autorefecții. Dar nici analistul și nici pacientul nu pot efectua singuri această sarcină. Ea este mai degrabă realizarea prin cooperare a ambilor, în urma căreia cel exclus, prin boala sa, din societate revine în ea.

Acest concept iluminist de traducere se aplică și la modelul secularizării conceput de Habermas. Limbajul religios este acceptat, cu ajutorul traducerii, în limbajul sferei publice politice, fiind considerat, de altfel, ca un limbaj divizat în mod original din sfera publică, adică înstrăinat de societate, care tocmai ca atare obscurizează o parte din procesul de formare legat de sfera publică. Și, întocmai cum pacientul ca individ își reapropriază prin traducerea/autorefecția efectuată împreună cu analistul partea alienată a devenirii sale individuale, societatea reconstituie și ea propriul ei proces de formare printr-o traducere/autorefecție efectuată, în cooperare, de cetățenii

⁹ În cele ce urmează mă bazez pe lucrarea lui Stefan Novotny „Kontinua der Verwandlung. Sprachphilosophische und linguistische Aspekte der Übersetzung”, in Boris Buden, Stefan Novotny, *Übersetzung: Das Versprechen eines Begriffs*, Viena, Turia und Kant, 2008, pp. 95-131.

¹⁰ Vezi și Boris Buden, „Übersetzung und Öffentlichkeit: Jürgen Habermas”, in Boris Buden, *Der Schacht von Babel. Ist Kultur übersetzbar?*, Berlin, Kadmos, 2005, pp. 85-89.

laici și nelaici, reconstituindu-se astfel pe ea însăși în integritatea și transparența ei. Iată de ce „resursele de instituire a sensului” proiectate de Habermas în limbajul religios sunt atât de importante. Câtă vreme ele rămân în posesia privată a comunității religioase, societatea ca întreg nu se poate întemeia pe autorefecție, care nu apare decât prin articularea rațiunii publice. Acesta este motivul pentru care astăzi și Dumnezeu poate, cum s-ar spune, să ridice glasul în sfera publică politică – fiindcă își împlinește astfel rolul său social, acela de a lua parte la procesul formării sociale. Iar asta explică și de ce Habermas poate rămâne fidel idealului iluminist și chiar criticii ateiste a religiei, care găsește temeiul credinței religioase în relațiile sociale, lăudând totodată maxima toleranță față de religie și acceptarea ei în sfera publică politică. Nu există aici nicio contradicție. Căci ceea ce ne este străin religios a fost dintotdeauna o parte din ceea ce ne este propriu social. Sfera publică însăși își cere înapoi proprietatea alienată, respectiv privatizată. De altfel, aceasta evocă sensul original al cuvântului „secularizare”, adică transferul forțat al averilor bisericești în proprietatea autorității statale laice, o semnificație de care Habermas este perfect conștient.¹¹

Religia și politica dincolo de comandamentul purității

„Cuvântul adevărat” al statului laic, limba maternă „accesibilă tuturor” a acestuia, purificată de toate motivele religioase, private, a apărut deci prin traducere, ca act de purificare și omogenizare lingvistică radicală. Dar istoria nașterii sale este în mod ciudat similară cu aceea a limbii străine *unice*, respectiv a limbii religioase *unice*, ale cărei pretenții exclusive tocmai începuseră să fie ținute în frâu de limbajul statului laic. Căci și aceasta a apărut prin omogenizare lingvistică. Potrivit lui Volosinov, o elită a fost cea care a efectuat această omogenizare, deci „conducătorii”, „învățătorii” sau „preoții”, care și-au arogat dreptul exclusiv de a transmite „cuvântul adevărat” – incluzând aici și „cuvântul adevărat al credinței religioase”. Sarcina lor ar fi tocmai aceea ca, prin autoritatea acestui cuvânt, sustras utilizării generale – ar trebui să spunem: *făcut* străin –, „să orienteze” eterogenitatea lingvistică preexistentă „către o unitate superioară și să producă astfel o zonă de uniformitate lingvistică”¹², deci un fel de imperiu al identicului.

Iată de ce producerea unui limbaj care este „accesibil tuturor” și simultan „sustras utilizării generale”, ca în cazul limbajului sferei publice instituționale, nu este contradictorie. Tocmai pentru a deveni accesibil tuturor, el a trebuit sustras utilizării generale în sfera publică informală, contaminată de motive private, respectiv religios-doctrinare. Și tocmai traducerea, concepută de Habermas ca realizare prin cooperare a cetățenilor religioși și laici, este cea care conciliază

¹¹ Vezi Jürgen Habermas, *Glauben und Wissen*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2001, p. 12.

¹² Novotny, *op. cit.*, p. 115.

contradicția și face ca un cuvânt înstrăinat de fapt să apară ca cel mai propriu cuvânt. Iar faptul că această realizare prin cooperare implică și o elită, la care se apelează tocmai prin clauza traducerii, ca subiect de protecție și construcție a statului laic, exact în sensul *interpellation* [interpelării] ideologice a lui Althusser, nu divulgă doar genealogia elitistă a conceptului liberal de toleranță. El indică și o contaminare religioasă a sferei publice așa-zis pur laice. Chiar și cel mai laic dintre toate limbajele politice are nevoie de preoții săi, de o clasă de traducători politici, reprezentată aici printr-o cooperativă. Cooperativa se compune din teologi luminați, care au trecut prin experiența modernității laice, și din filosofi postmetafizici, care, prin reflecția critică asupra aceleiași modernități, au devenit toleranți. Or, nicăieri nu este ilustrat mai bine caracterul elitist al clauzei traducerii decât pe coperta unei cărți cu titlul *Dialectica secularizării*¹³. Fotografia prezintă doi autori în dialog: „cel mai important filosof contemporan”, Jürgen Habermas, precum și pe Joseph Ratzinger, pe atunci cardinal curial. Subtitlul *Despre rațiune și religie* spune, fără niciun dubiu, care dintre ei o personifică pe una și care pe cealaltă.

Dar chiar și în cea mai sublimată formă, reprezentarea elitistă nu reușește niciodată să cuprindă exhaustiv viața socială reală a oamenilor. Oricât de reprimat ideologic, caracterul heterolingvist al traducerii revine ca antagonism politic real și demască adevărul unei hegemonii elitiste. Traducerea nu poate fi înțeleasă ca o filtrare unilaterală, așa cum crede Habermas. Ea este mai degrabă o „contaminare” reciprocă a unor limbaje, sfere sociale sau identități culturale, pe scurt, o hibridizare. Deci și membrana-filtru instalată la pragul instituțional este permeabilă pe ambele fețe. Pe de o parte pătrunde prin ea religia eliberată din sfera privată – din Biserică, adică din cușca ei politică –, și anume până în inima politică a rațiunii publice. Însuși statul laic se dovedește acum a fi Biserica unei societăți sublimată în comunitatea unei limbi artificiale, ai cărei preoți stabilesc gramatica și vocabularul rugăciunilor noastre politice.

Dar asta aruncă o lumină nouă asupra politizării postseculare a religiei. N-ar trebui s-o confundăm niciodată cu o simplă expansiune a motivelor religioase în sfera publică politică. Și tot atât de puțin trebuie să înțelegem prin adaptarea la situația postseculară, caracterizată prin politizarea religiei, revenirea la o poziție de rezervă în cadrul sferei publice înseși, adică la „pragul instituțional” supravegheat de clauza traducerii, care divide această sferă publică în două părți – una care este încă „poluată” de privat (adică de un interes religios), și o alta care este deja purificată complet de acel interes și în care se articulează limbajul autentic, accesibil tuturor, al acestei sfere publice, respectiv pe care se fundamentează societatea liberal democratică.

Politizarea religiei se referă în primul rând la religia însăși. Ea „contaminează” limbajul religios până la acel nucleu al său ce se presupune că ar fi existat dintotdeauna, conservat și cultivat

¹³ Jürgen Habermas, Joseph Ratzinger, *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion*, Freiburg / Basel / Viena, 2005 [ed. rom.: *Dialectica secularizării. Despre rațiune și religie*, traducere de Delia Marga, introducere de Andrei Marga, Cluj-Napoca, Editura Biblioteca Apostrof, 2005].

în fiecare tradiție, respectiv comunitate religioasă. Traducerea sa în politic hibridizează chiar cel mai adânc conținut de adevăr și intuițiile morale genuine ale limbajului religios, în așa fel încât nu mai poate fi vorba despre pretinsa lor originalitate. Și astfel, având în vedere heterolingvismul postulat al practicii lingvistice, respectiv de traducere, se dizolvă în mod necesar ideea de credință religioasă care să beneficieze de propriul spațiu religios, autentic, care să vorbească propriul ei limbaj religios, pur, care să constea dintr-un canon de adevăruri și experiențe religioase originare și să fie în stare să producă o comunitate religioasă, respectiv lingvistică specială – o idee care este ea însăși efectul conceptului omolingvistic de traducere. Încă dinainte de a fi fost tradus în politic, limbajul religios însuși era o traducere (politică). Lucru pe care îl confirmă, iarăși, limbajul călugărilor noștri ortodocși.

A crede sau a nu crede, nici nu se pune problema – câtă vreme ești de aceeași religie cu mine

Există câteva inconsecvențe în reflecțiile ieromonahului Ćulibrk asupra declinului Occidentului și a rolului pe care l-a jucat în acesta *Joy Division*. Ele pot fi întâlnite în contexte destul de ciudate, ca de pildă în titlul unui *workshop* – „*Teaching Holocaust Using Pop-Culture: A Case of Joy Division* [Predarea holocaustului utilizând cultura pop: Cazul *Joy Division*]” – de la Universitatea Ebraică din Ierusalim.¹⁴ Ćulibrk s-a profilat între timp și ca cercetător al holocaustului, care activează chiar la Institutul Yad Vashem, participând în această calitate la conferințe internaționale¹⁵ și călătorind în Israel ca membru al celor mai proeminente delegații academic-diplomatice. A fost numit chiar coordonatorul Comitetului-Jasenovac al Bisericii Ortodoxe Sârbe; din această funcție vorbește despre „*the common legacy of suffering that Jews and Serbs share* [moștenirea comună a suferinței pe care o împărtășesc evreii și sârbii]”¹⁶.

Ćulibrk activează în același timp ca producător media și muzical. El este unul dintre inițiatorii emisiunii de radio „*Svetigora*” (Sfântul Munte), al unui „radio creștin global”¹⁷. Ca redactor este responsabilul emisiunii „Copiii Apocalipsei”, dedicată „suprapunerilor ortodoxiei cu cultura contemporană”, mai ales cu muzica pop și rock. Melodia de generic este cunoscutul cântec

¹⁴ (<http://www1.yadvashem.org/education/departament/english/conference6/doc/Culibrk%20Jovan.doc>). Și sub textul lui Ćulibrk „*An Ideal for Living*” of *Joy Division Revisited* putem citi „REFERENCE: THE HEBREW UNIVERSITY OF JERUSALEM, / Rothberg International School, / The name of the seminar: Complex Identities: The Jewish Context and Modern Art / The instructor's name: Milly Heyd, / The student's name: Jovan Ćulibrk, / The date: 15th of August 2004 [TRIMITERE: UNIVERSITATEA EBRAICĂ DIN IERUSALIM, / Școala Internațională Rothberg, / Numele seminarului: Identități complexe: Contextul evreiesc și arta modernă. / Numele instructorului: Milly Heyd, / Numele studentului: Jovan Ćulibrk, / Data: 15 august 2004].” Vezi: http://www.plastelin.com/index.php?option=com_content&task=view&id=481&Itemid=103.

¹⁵ Vezi, de exemplu, „Symposium mit Sprengkraft – Suche nach der Erinnerung”. Din Sarajewo Erich Rathfelder, taz din 31.10.2006. Și „At Yad Vashem, making Holocaust education high-tech”, de Diana Kraft, JTA (The Global News Service of the Jewish People), 08.10.2004 (<http://jta.s37975.gridserver.com/news/article/11831/20040811AtYadVashemmakin>).

¹⁶ (<http://www.jasenovac-info.com/clanci/?lang=en&s=a1>).

¹⁷ (<http://www.svetigora.com/>).

„Radio Activity” al formației *Kraftwerk*^{*}, din anul 1975. Pentru Ćulibrk cântecul trupei germane reprezintă o nouă concepție despre lume, conform căreia toți oamenii sunt legați unii de alții, grație mijloacelor de comunicare în masă. Astăzi orice locuitor al planetei a devenit aproapele nostru. Din postura de producător muzical, Ćulibrk a inițiat și a organizat și proiectul unui CD-muzical cu titlul „*Pesme iznad Istoka i Zapada*” („Cântecele despre Est și Vest”). A adunat pentru acest proiect muzicieni din cele mai bune trupe rock sârbe, dându-le sarcina de a pune pe note versurile vlădicăi Nikolai Velimirović. Dar cine este acest vlădică (= episcop ortodox sârb) Velimirović?

Velimirović este considerat astăzi ca cel mai important preot al ortodoxiei sârbe moderne. Venerat de multă vreme printre sârbii ortodocși ca un sfânt, el a fost canonizat și oficial de Biserica Ortodoxă Sârbă în anul 2003. Anticomunist convins, Velimirović a emigrat după Al Doilea Război Mondial în SUA, unde a murit în 1956. Astăzi el se bucură în Serbia de o maximă recunoaștere, care depășește cu mult cercurile religioase. Cultural și politic, el face parte dintre cele mai influente personalități ale istoriei sârbe recente. Cărțile lui s-au vândut în Serbia ultimilor ani cu sutele de mii.

Dar ceea ce nu se mai ia în considerare și rareori se mai discută în țară sunt unele elemente destul de dubioase din biografia lui. Încă din 1935 el și-a demonstrat public admirația pentru Adolf Hitler. Ca filosof al decadenței europene, al cărei punct culminant îl vede manifestat în separarea Bisericii de stat, Velimirović descoperea în Führerul german acel „sfânt, geniu și erou” care se dedica celei mai importante sarcini a epocii sale, adică aceleia de a reuni iarăși naționalismul și credința religioasă – pe care laicismul modern le despărțise.¹⁸ În consecință, vlădica Velimirović îi vedea în evrei pe cei vinovați de această decadență. Ei ar fi fost cei care l-au crucificat pe Isus, Fiul lui Dumnezeu, și au făcut din Europa principalul câmp de luptă împotriva lui Dumnezeu și în favoarea Diavolului. Ei ar fi creat toate sloganurile europene moderne: „democrație, greve, socialism, ateism, toleranță față de toate celelalte religii, pacifism, revoluție universală, capitalism și comunism. Toate acestea sunt născociri ale evreilor, adică ale părintelui lor – Diavolul.”¹⁹

Velimirović era, deci, și un admirator al lui Hitler și un antisemit. Dar Ieromonahul Ćulibrk nu era deranjat de aceasta, evident, câtuși de puțin. Și de ce-ar fi fost? Nu există nimic în credința lui care să contrazică ideile profasciste și antisemite ale vlădicăi Velimirović. Unul dintre rarii critici ai Bisericii Ortodoxe Sârbe și ai rolului ei în ultimul război iugoslav, Milorad Tomanić, aseamănă opera lui Velimirović cu o mare piață de desfacere a celor mai diferite idei și chiar a celor mai contradictorii. „Dacă sunteți un neonazist și vreți ca gândirea dumneavoastră să aibă sprijinul

^{*} Grup muzical de avangardă din Düsseldorf, a contribuit la dezvoltarea muzicii electronice. (n.t.)

¹⁸ Vezi Milorad Tomanić, *Srpskacrkva u ratu i ratovi u njoj* [Biserica sârbă în război și războiul în ea], Belgrad, Krug, 2001, în special capitolul „Sličnost između Adolfa Hitlera i svetoga save [Similitudinea dintre Adolf Hitler și Sfântul Sava]”, pp. 44-54.

¹⁹ Din *Govori srpskom narodu kroz tamnički prozor* [Cuvântări către poporul sârb de la fereastra temniței], scrise în lagărul de concentrare Dachau (KZ Dachau), unde Velimirović a petrecut câteva luni în toamna lui 1944 ca „deținut onorific”. Citat după Tomanić, p. 52.

unei autorități, căutați-l la vlădica Nikolai, [...] acolo o să găsiți ce vă trebuie. Fie că sunteți pentru ideea iugoslavă, fie că sunteți împotriva ideii iugoslave, pentru ecumenism sau împotriva ecumenismului, pentru Europa sau împotriva Europei, pentru umanism sau împotriva umanismului etc. etc., la vlădica Nikolai se găsește ceva pentru fiecare. El nu lasă pe nimeni nesatisfăcut, cu excepția, poate, a celor care vor să spună un cuvânt bun despre evrei.”²⁰

Această descriere se potrivește uimitor de bine limbajului ieromonahului Ćulibrk. Aceeași cârpeală intelectuală, același arbitrar moral, aici admirația pentru Hitler, acolo admirația pentru discipolii lui postcomuniști Karadžić și Mladić, aici fascism nazist, acolo ideologia purificării etnice, și totul împachetat subtil cultural în mitul despre declinul Occidentului. Dar nu trebuie să ne înșele faptul că, spre deosebire de Velimirović, Ćulibrk este atât de prietenos cu evreii. Este neplauzibil că ar fi capabil să învețe ceva din istorie. Mai degrabă s-a adaptat doar, inteligent, la presupusa ei direcție de marș, adică la hegemonia actuală, pentru ca, pe lângă fascism și antisemitism, să dea un suflu nou modelului său spiritual – acum în ritm de rock’n’roll. De aceea limbajul său suportă atât de bine toate contradicțiile pe care le articulează, mai ales ambivalența structurală față de cultura pop și rock’n’roll. Dar oare mai este acest limbaj, instrumentalizat politic până la cel din urmă cuvânt, un limbaj religios, care rearticulează o tradiție religioasă și reproduce o comunitate religioasă?

Ceea ce face să apară în acest limbaj un amalgam compact de religie și politică este tocmai obsesia criticii culturale împreună cu „chestiunea identității” anunțată de Ćulibrk însuși ca decisivă.²¹ Lucrul în care crede el în adevăratul sens al cuvântului este, de fapt, o articulare perfect transparentă de diferențe culturale, ca și în identitățile culturale care le corespund. Iar asta e valabil nu numai pentru definiția sa milenarist-apocaliptică a unor mega-identități culturale, ca cea a Occidentului, respectiv a culturii pop care repetă istoria culturală a Occidentului. Ci însuși ambientul său social nemijlocit devine perceptibil pentru Ćulibrk numai prin diferențierea sa culturală. Astfel, cultura pop își formează realitatea ei socială concretă, cu toate implicațiile sale politice, iar asta până în cele mai mici detalii: „În Bosnia – cel puțin până la apariția lui New Wave – se putea recunoaște pe stradă *de facto* apartenența națională a fiecărui rocker local după discul pe care-l ținea sub braț: musulman (*Queen, AC/DC, Sweet, Kiss*), catolic (*Boston, Styx, Sky*) sau sârb (*Deep Purple, Gallagher, Allman Bros., Bad Company* sau orice alt derivat blues).”²² De fapt, în lumea vieții ieromonahului Ćulibrk nici nu apare deloc ceva care să semene cu societatea. Lumea sa a vieții nu mai este simțită de el decât ca o lume culturală, în care apartenența la niște grupuri sociale – în cazul concret bosniac: la națiunile înțelese ca niște comunități religioase – este complet

²⁰ *Ibid.*, p. 53.

²¹ (<http://www.jasenovac-info.com-clanci/?lang=en&s=a1>).

²² Ieromonahul Jovan (Ćulibrk), „Ne-zaobilazne strategije [Strategii ne-imediate]”, in Radoš M. Mladenović, jeromonah Jovan (Ćulibrk) (coord.), *Jagnje Božije i Zvijer iz bezdana. Filosofija rata* [Mielul lui Dumnezeu și bestia din abis. Filosofia războiului], Cetinje, Svetigora, 1996 (http://www.rastko.org.yu/filosofija/jagne/otac_jovan.html).

determinată de identificarea culturală. Limbajul credinței sale religioase este în întregime tradus în cel al diferenței culturale și nu mai este în stare să o articuleze decât pe aceasta și nicio altă diferență, nici măcar pe aceea dintre credință și necredință – un fapt care se poate demonstra cel mai bine printr-o glumă din Irlanda de Nord: Unui bărbat care străbate în Belfast o stradă întunecată îi sare deodată înaintea, din gangul unei porți, un om înarmat, îi pune un pistol la tâmplă și-l întreabă: „Ești protestant sau catolic?” Omul se bâlbâie: „De fapt, sunt ateu.” – „Oh, așa va să zică”, spune cel înarmat, „dar ești un ateu protestant sau unul catolic?”²³

Într-o societate postseculară diferența dintre religiozitate și ateism a devenit în mare măsură irelevantă. Azi omul nu mai trebuie să creadă în Dumnezeu pentru a fi religios, respectiv pentru a aparține unei comunități religioase. Un preot catolic din Croația dă cea mai bună explicație pentru această nouă paradigmă postseculară. El subliniază faptul că, astăzi, foarte mulți politicieni proeminenți profesează catolicismul. Un astfel de catolicism ar fi „semnul că nu sunt pregătiți să renunțe la moștenirea lor națională și culturală – la croatismul integral, tradițional. De exemplu, dacă un comunist italian proeminent spune: *«Io sono cattolico ateizzato»* (sunt un catolic ateu), nu e nici comic, nici absurd. Căci el moștenește cultura, modul de gândire și de comportament, manierele de bază pe care le-a căpătat prin originea sa catolică și în mediul său catolic. Dacă ar renunța la toate acestea, ar fi ca un melc fără casă. Când e vorba despre croați, ei pot foarte bine să simtă catolicismul ca pe o componentă a identității lor naționale. A răspunde la o anchetă că ei nu cred în Dumnezeu ar putea, prin urmare, să sune ca și cum și-ar pune sub semnul întrebării apartenența națională.”²⁴ Din punctul de vedere al acestui preot lucrurile sunt clare: omul nu poate renunța la identitatea culturală, pe când la Dumnezeu poate renunța foarte ușor. Pentru credința religioasă postseculară sunt cu toții bineveniți, și cei care nu cred în Dumnezeu, însă numai câtă vreme se recunosc ca aparținând ai acelei comunități religioase considerate comunitatea ei culturală. Mai mult nu se poate spune despre valoarea transcendentă a credinței religioase astăzi.

Peter L. Berger, care istorisește gluma nord-irlandeză reprodusă mai sus în eseul său despre desecularizarea lumii, distinge între o utilizare autentică a religiei și una manipulativă în politica contemporană. Un atentator sinucigaș islamist, spune Berger, crede cu adevărat în motivele religioase pe care le invocă. Spre deosebire de acesta, cele trei părți implicate în războiul bosniac – prezentat de obicei drept conflict între religii – nu fuseseră inspirate cu adevărat de idei religioase. În sprijinul tezei sale, el îl citează pe comediantul conservator american P. J. O'Rourke, care ar fi remarcat odată că acele trei partide aparțineau uneia și aceleiași rase, vorbeau una și aceeași limbă

²³ Peter L. Berger, „The Desecularization of the World: A Global Overview”, in Peter L. Berger (coord.), *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*, Washington, Ethics and Public Policy Center, 1999, p. 15.

²⁴ Živko Kustić, „Odavno ih nema u prvim klupama [De multă vreme nu sunt elevi model]”, in *Jutarnji list*, nr. 1, septembrie 2007, p. 10.

și nu se deosebeau decât prin religia lor, în care niciunul dintre ele nu credea.²⁵ Dar atât Berger cât și O'Rourke ignoră ceea ce unește nu numai cele trei partide bosniace unul cu altul, ci și pe toate trei cu atentatorul sinucigaș islamist: și anume traducerea lor culturală, care dă religiei, în toate aceste cazuri, semnificația ei politică și forța ei mobilizatoare. Ea este cea care face cu puțință ca un credincios să nu vadă în aproapele său numai o făptură a lui Dumnezeu, ci și o alteritate culturală, creând astfel premisa pentru un antagonism politic. Și aici nu are nicio importanță dacă el își evaluează profunzimea și amploarea credinței în funcție de muzica pop, sau de Biblie, sau de Coran. Un jargon al autenticității este ultimul refugiu al unei credințe care dispare treptat în traducerea ei culturale și în mize politice.

În aceste condiții, ideea unei religii care se articulează în cadrul societății – respectiv de semnificație socială sau de rol al religiei – nu mai are nici ea sens. Cadrul ei social s-a descompus, iar ea s-a dizolvat în cultural. Și astfel nici poziția ei socială nu mai este sesizabilă, rolul ei social nu mai poate fi definit precis, iar caracterul ei social nu e reflexibil. Credința religioasă nu are loc într-o societate, ci ca o cultură. Retroactiv, aceasta îi determină și esența sa „autentică”. Căci ce mai înseamnă conținutul – transcendental, „spiritual”, moral sau general umanist – al unei credințe, respectiv expresia culturală așa-zis unică și tocmai de aceea deosebit de prețioasă a unei religii (mondiale), dacă simpla ascultare a unor hituri ale lui *Queen* sau *AC/DC* face din cineva un musulman?

Să rezumăm: a trăi într-o lume postseculară înseamnă, în primul rând, a nu mai fi în stare să faci vechea distincție laică între sfera privată și cea publică, nici măcar prin utilizarea unui concept nereflectat de traducere, bazat pe ideea unei relații binare între un limbaj sursă și unul țintă. Nu există ceva de tipul unui limbaj politic pur, în care să trebuiască traduse toate limbajele religioase și pe care să se întemeieze o societate laică. Și la fel de puțin există acel limbaj religios originar, preexistent, din care să poată fi tradusă – prin filtrare – sfera politică publică autentică. Ceea ce-a existat înainte de această traducere a fost, la rândul ei, dintotdeauna o traducere.

Iar aceasta ne permite să redefinim conceptul de situație postseculară creat de Habermas – „supraviețuirea religiei într-un mediu care continuă să se secularizeze”²⁶. Este acea situație în care supraviețuirea religiei nu mai are loc decât în forma traducerii ei culturale, cu alte cuvinte: religia supraviețuiește tocmai pentru că și numai în măsura în care a fost tradusă în(tr-o) cultură. În treacăt fie spus, Walter Benjamin înțelegea în mod expres traducerea ca supraviețuire a originalului.

Când societatea se descompune...

²⁵ Berger, *ibid.*

²⁶ Vezi, de exemplu, *Dialektik der Säkularisierung*, op. cit., p. 28 [91].

Dar situația postseculară mai implică un fapt, la care Habermas se referă în volumul *Dialectica secularizării* sub titlul semnificativ: „Când legătura socială se rupe...”²⁷. Aceasta este o expresie metaforică pentru un proces pe care el îl descrie ca „fărămițare a solidarității civice”. El înțelege prin aceasta un fel de „transformare a cetățenilor societăților bunăstării și libertății pacifice” în niște monade egoiste, care „își îndreaptă drepturile subiective, precum armele, unii împotriva altora”; influența crescândă a piețelor, atât asupra unor sfere private, în care comportamentul subiectiv este dominat într-o măsură tot mai mare de logica succesului, cât și asupra domeniului public, care se atrofiază tot mai mult sub presiunea „privatismului civic”, având drept consecință o decădere generală a formării democratice a „opinie și a voinței publice”; imposibilitatea unei restructurări democratice a societății internaționale etc.

Aceste semne ale deteriorării ordinii liberal-democratice și altele similare sunt înțelese de Habermas ca niște „crize” care au ca rezultat contextul social al politizării postseculare a religiei. Practic, el le reduce la imposibilitatea de a domina politic „dinamica economiei mondiale și a societății mondiale”. Nu este greu să recunoaștem în spatele acestei descrieri o globalizare deraiată politic. Mai mult, ruperea legăturii sociale, despre care vorbește în același context, evocă un proces de dezintegrare socială care pătrunde mult prea adânc pentru a putea fi înțeles numai ca un simptom al „modernității zdrobite”. Este prea transparentă cauza ei politic ideologică, adică destrămarea neoliberală a societății *qua* societate.

Deci, politizarea religiei se realizează nu în cadrul unei societăți în curs de dezintegrare, ci ca produs al dezintegrării ei. În consecință, ea nu poate fi înțeleasă ca o schimbare a rolului social al religiei. Religia nu joacă niciun rol în societate. Ea joacă rolul societății înseși. Și este, literalmente, rolul vieții ei, căci este vorba despre supraviețuirea ei, sau mai bine spus: de dăinuirea – traducerea – religiei într-o lume în continuă secularizare.

Cele spuse aruncă o lumină nouă asupra unei forme speciale a politizării religiei, care a luat astăzi dimensiuni globale, și anume asupra fenomenului așa-numitului fundamentalism religios. De obicei, acesta este înțeles ca o reacție regresivă la deficiențele modernizării, de pildă la dezvoltarea economică eșuată, la un proces neîncheiat de democratizare sau, pur și simplu, la secularizarea ratată. În acest context fundamentalismul, la care este vulnerabilă, așa cum mai spus, orice confesiune, atât în țările „înapoiate” cât și în „cele mai dezvoltate”, este explicabil ca simptom/cauză a unei retradiționalizări a respectivei societăți, ca și cum ar fi vorba despre un fel de revenire a unui lucru refutat, respectiv despre o recădere pe o treaptă inferioară a evoluției sociale. Se știe că Max Weber a echivalat odinioară progresul civilizator, dar mai ales procesele de raționalizare și secularizare generală, cu o dezvrăjire a lumii. Prin urmare, fundamentalismul religios este înțeles astăzi ca o inversare a acestei dezvoltări, deci ca o revrăjire regresivă a lumii. În

²⁷ *Ibid.*, pp. 26-29 [89-91].

aceeași perspectivă, un fundamentalist religios apare ca un om care suferă, cum s-ar spune, de un exces de religiozitate, care exagerează, deci, într-un mod oarecare în credința sa, este prea îndârjit, o ia prea în serios, o trăiește prea profund etc. În consecință, fundamentalismul ar fi o reducere a credinței religioase la fundamentul ei dogmatic, un fel de reesențializare regresivă, care are în mod necesar drept urmare o excludere a celor care gândesc altfel, respectiv a celor de altă credință sau a căror credință e, pur și simplu, „mai slabă”, și care duce în cele din urmă la intoleranță și conflict, iar, după caz, la terorism și război. Nu este greu de văzut că această explicație a fundamentalismului religios provine în întregime din ideologia liberală hegemonică astăzi. Înțelegându-se pe sine ca ultima și cea mai înaltă treaptă a evoluției istorice, ea trebuie în mod necesar să-și descrie adversarii ideologici și politici ca decăzuți.

Totuși, rămâne întrebarea dacă forță politică violentă a fundamentalismului religios este într-adevăr acea forță a credinței înseși, al cărei fundament dogmatic este eliberat printr-o regresivă patologică, iar asta nu doar la periferiile „subdezvoltate”, ci adesea chiar în mijlocul lumii dezvrăjite. Cu siguranță nu acesta este cazul.

Această forță este nouă, ea este forța diferenței culturale, respectiv a conflictului care izbucnește din mobilizarea acestei diferențe. Fundamentalismul nu indică deci o recădere în timpurile preseculare și preateiste. Din contra, el este un fenomen postsecular, postateist și mai ales postsocial. El presupune o imposibilitate de întemeiere socială a religiei, așa cum a făcut-o odinioară critica ateistă și așa cum a fost sancționată juridico-politic prin secularizare. Cu alte cuvinte, fundamentalismul religios nu se ridică pe temelia dogmatică a credinței, ci apare din abisul societății ca societate. Aceasta îi conferă caracterul său politic exploziv. Și tocmai de aceea astăzi este imposibilă repetarea criticii ateiste și demascarea religiei ca fenomen social. Secularizarea eșuează astăzi și ea: o societate în disoluție nu mai are centru. În consecință, religia nu mai poate fi descentrată, nu mai poate fi „detașată”, ca odinioară, într-o sferă – privată – marginală. Toposul articulării ei nu mai poate fi localizat social. Astfel încât ea se poate anunța din toate părțile. Din același motiv, ea nu mai poate fi delimitată clar nici de alte fenomene sociale. Ba mai mult. Prin faptul că locul fundamentului social este acum gol, el poate fi ocupat și de religie, mai exact: de religie în forma traducerii ei culturale, deci în forma diferenței culturale, prin care ea se articulează politic. Tocmai în aceasta constă abaterea epocală de la sensul unei critici ateiste a religiei și de la realizarea ei practic-politică în procesul istoric al secularizării. În loc să se confrunte cu religia ca fenomen social, rațiunea critică este confruntată acum cu societatea însăși ca un fenomen religios.

Iar asta explică, la urma urmei, de ce Dumnezeu a putut supraviețui ateismului. El a devenit încarnarea acelui antagonism în jurul căruia se constituie societatea ca societate. Aceasta, iar nu caracterul transcendental al esenței sale i-a garantat reîncarnarea sa de astăzi. Cu alte cuvinte, religia își datorează supraviețuirea numai și numai semnificației sale politice. Ea poate deveni politică, și

nu doar ca un mijloc nepolitic de atingere a unui scop politic, ci pentru că, departe de a fi numai exterioară politicii, sau mai bine spus: politicului, ea îi este inerentă. Căci ceea ce o face politică este tocmai traductibilitatea ei culturală – capacitatea de a se rearticula ea însăși în sensul unui antagonism social fundamental și de a întemeia din nou astfel societatea ca o colectivitate culturală.

Credința este mai rece decât ura

Reîntoarcerea lui Dumnezeu din exilul comunist este vizibilă cu ochiul liber. În Croația, un grup de arhitecți care își spuneau *platforma 9.81*, au observat schimbările urbanistice din anii de transformare postcomunistă în câteva orașe din țară. Unul dintre proiectele lor de cercetare cu titlul *Crkva d. o. o.* (Biserica SRL) studiază rolul pe care l-a avut în această schimbare Biserica Catolică Croată în orașul de coastă Split.

După turnura din 1990, prin care Biserica a ajutat naționaliștilor croați să ajungă la putere, ea s-a prezentat ca forță importantă a democratizării și a revendicat dreptul de a influența deschis sfera publică a vieții sociale din țară, de la politica referitoare la sistemul educației până la cele mai importante mijloace de comunicare. În plus de asta, a cerut despăgubiri pentru pierderile pe care le suferise sub dominația comunistă, în primul rând restituirea proprietății naționalizate. Construirea unor noi clădiri de cult, drastic limitată în comunism, a devenit o prioritate. În cursul proiectului imobiliar „Inelul spiritual al orașului Split” au apărut, începând din 1993, șaisprezece noi clădiri bisericesti, cele mai multe în suburbii. Dar rezultatele acestei activități de construcție care s-a întins pe o perioadă de peste zece ani erau, spune *platforma 9.81*, dezamăgitoare: clădirile n-au produs nicio nouă calitate urbană. Dimpotrivă: fie parazitau niște spații publice preexistente, fie se extindeau pe cheltuiala acelor. Această ocupare a spațiului public, care reprezintă totodată o formă de distrugere a lui, este înțeleasă de arhitecții grupului *platforma* ca o expansiune a privatului, respectiv ca o formă de privatizare.²⁸ Campania de construcții a Bisericii Catolice Croate din Split, spune critica lor, ar fi produs o represiune asupra cuceririlor anterioare ale dezvoltării urbane moderne, producând efecte regresive. Critica aceasta confirmă opinia general acceptată, că în renașterea postcomunistă a religiei avem de-a face cu un fel de regresie istorică.

În reprezentările grafice cu care-și ilustrează *platforma* analiza, această regresie este vizualizată printr-o simplă extindere a spațiului privat în dauna spațiului public. Astfel vedem într-o imagine cum în centrul orașului, care a fost reconstruit deja într-un spațiu citadin definit, o mănăstire se extinde în dauna unei piețe. Un alt exemplu este o biserică nouă, care a fost construită în imediata apropiere a centrului comercial *Kaufland*. (Locuitorii orașului numesc această biserică *Gospa od Kauflanda*: Maica Domnului de la *Kaufland*.) Spațiul de parcare s-a creat prin expansiunea pe un teren de baschet deja existent. Un lucru similar s-a petrecut într-un caz de așa-numită restituire a proprietății. În timpul perioadei socialiste, numai o mică parte a palatului episcopal fusese lăsată în folosința Bisericii. Restul clădirii găzduia mai multe facultăți ale Universității Split, Biblioteca orașenească și Școala de Artă. De la revoluție, întreaga clădire este

²⁸ Titlul întregului proiect de cercetare al grupului *platforma 9.81* este „Superprivat”.

utilizată exclusiv de Biserică, și anume ca spațiu de birouri, în scopuri reprezentative sau pentru cazarea unor oaspeți.

În esență, această vizualizare a renașterii religioase din postcomunism se bazează pe trei elemente: pe două forme de spațiu, un spațiu inițial public și unul pur bisericesc, care în conceptul analitic dat trebuie înțeles ca spațiu privat. Al treilea element este linia de expansiune a spațiului ecleziastic/privat.

Toate cele trei elemente sunt tipice și pentru critica liberală a desecularizării. Aceasta utilizează mijloace analitice similare, adică suprafețele clar separate între ele ale sferei private și ale celei publice, și interpretează procesul desecularizării în sensul unei expansiuni a privatului în sfera publicului, concret, ca o creștere a argumentelor religioase (private) în dezbaterile publice. Se pare deci că dezvoltarea urbană reflectă fidel acest proces. Am arătat totuși că o delimitare clară între un spațiu sacral și unul public, respectiv politic, nu mai este posibilă. Linia de demarcație dintre sfera privată și cea publică s-a dovedit ea însăși un spațiu instabil, expus la o permanentă schimbare, mai exact: ca un spațiu al traducerii, care dezvoltă propria sa dinamică politică și pune în discuție reprezentarea unor spații anterior existente, inițial private, respectiv publice.

Platforma ajunge și ea la o încurcătură asemănătoare, adică la o disoluție a zonelor clar definite ale privatului/ecleziasticului și publicului, în momentul în care critica ei tematizează dimensiunea economică a desecularizării, o dimensiune, de altfel, ignorată din principiu de către teoriile politice liberale. Și în acest caz avem de-a face cu un amestec ciudat de instituții ecleziastice și laice, respectiv comerciale. El generează un spațiu hibrid, înăuntrul căruia spațiile credinței religioase și cele ale comerțului, respectiv ale pieței, sunt întrepătrunse inseparabil: Biserica deschide un spațiu tot mai larg unor activități comerciale. Acesta este cazul mănăstirii franciscane *Gospa od Zdravlja* (Maica Domnului a sănătății), în interiorul căreia se află centrul comercial *Monastir* (Mănăstirea). Și în acest caz, *platforma* vizualizează două spații, unul ecleziastic și altul comercial. Dar de astădată relația este alta. Aici spațiul ecleziastic înțeles ca spațiu privat nu se mai extinde pe cheltuiala celui public. Din contra, spațiul comercial, respectiv spațiul businessului privat, este cel împins în spațiul religios. Însă, deși un *shopping mall* [centru comercial] este un fel de spațiu public, ceea ce se extinde în acest caz e, totuși, un spațiu privat, însă nu cel al credinței religioase, ci unul al capitalului.

Strict vorbind, dacă judecăm după imobilele ei, după venitul anual și după investiții, Biserica Catolică Croată a devenit în timpul transformării postcomuniste din Croația una dintre antreprizele de frunte din țară. La sfârșitul lui 2005 se număra deja printre cele mai bogate cinci concerne. Pe de altă parte, puterea politică și economică în creștere a Bisericii nu este însoțită de un număr în creștere al credincioșilor adevărați. Numărul credincioșilor practicanți a fost supraapreciat cu mult în timpul euforiei naționaliste de la începutul anilor nouăzeci. De fapt, numai circa douăzeci

la sută dintre cei care au fost botezați în biserică sau se definesc drept catolici sunt și credincioși practicanți. Recensămintele atestă că numărul credincioșilor nu s-a modificat substanțial odată cu căderea regimului comunist. Așa încât, la sfârșitul campaniei de construcții din Split, noile biserici au rămas goale sau nici n-au mai fost terminate.

În consecință, Biserica și-a schimbat politica de construcții. Li s-a dat acum arhitecților sarcina de a proiecta clădiri sacrale care să includă de la bun început activități comerciale sau altfel de businessuri, sau care să poată fi închiriate pentru scopuri similare. Biserica însăși nu mai este deci în stare să anticipeze un spațiu autentic și exclusiv al credinței. Nici măcar credincioșii de profesie nu mai cred în credința pură. Este probabil cel mai important simptom al religiozității redeșteptate în postcomunism. Ea revine într-o formă hibridizată, împletită inextricabil cu alte sfere și activități ale vieții sociale. Acesta este și motivul pentru care astăzi nu mai prinde critica laică clasică a religiei, care insistă asupra unei separări stricte între o sferă publică a vieții sociale și una ecleziastic-privată.

Dar o întrebare rămâne deschisă: de ce o școală de artă, de exemplu, trebuie definită ca un spațiu public, iar niște birouri, respectiv niște spații de reprezentare ecleziastice ca unul privat? De ce o școală de marină sau o facultate de științele naturii sau de matematică sunt publice, iar o facultate de teologie este, totuși, privată? Într-o lume în care educația la toate nivelurile devine tot mai mult o chestiune de business privat, aceste distincții nu mai au prea mult sens. A trecut deja o vreme de când hegemonia ideologică neoliberală și puterea real-politică legitimată de ea au netezit calea spre succes unei privatizări fără limite – iar asta la nivel global. Exemplul Bisericii Catolice din Croația atestă că religiei instituționalizate i-a reușit în mod strălucit, în cursul transformării postcomuniste, aderarea la această evoluție. Tocmai ca instituție a credinței ea a devenit totodată aparatul ideologic al noii ordini global-capitaliste. Politica multiculturalistă a identității, obstinția conservatoare și privatizarea a tot ce există guvernează de mult în armonie laolaltă pe tronul global. La umbra acestei puteri, religia prosperă ca niciodată mai înainte în timpurile moderne. Dumnezeu s-a dovedit iarăși un maestru al supraviețuirii, care n-are egal în lumea capitalismului global.

Între timp, în Croația se vorbește despre Biserica Catolică, absolut deschis, ca despre un concern, o antrepriză sau un *tycoon* imobiliar. Iar asta pare a nu-i deranja nici câtuși de puțin pe credincioși, atât pe păstori, cât și pe turmă. La ce bun să mai trasăm în definitiv acea linie care să delimiteze un spațiu religios de unul comercial, de ce să ne plângem de intruziunea businessului privat în spațiul credinței pure, de parcă ar fi vorba despre o regresie? Un centru comercial este fără îndoială o structură comercială și de servicii, construită și administrată de capitalul privat. Dar oare spațiul credinței religioase este ceva esențial diferit?

Credința religioasă nu are pretenție la un spațiu – fie cu caracter privat, fie cu caracter public – care să-i aparțină într-un sens original. Chiar și acolo, în spațiul ei „original”, nu se mai poate face

abstracție de semnificația sa social-economică. Mai mult, o biserică sau o mănăstire poate fi privită și ca un loc de muncă productivă, dar și ca un loc de muncă imaterială, respectiv afectivă, ceea ce ar fi mai adecvat unei lumi a cărei viață economică se bazează tot mai mult pe formele de producție postfordiste. Consilierea spirituală este, înainte de toate, un serviciu, la fel ca, de exemplu, îngrijirea bolnavilor sau a copiilor, munca în învățământ sau în educație. Ceea ce distinge astăzi aceste forme de muncă productivă sau altele similare este rolul central al cunoașterii, al comunicării, informației și emoției. În primul rând, cultura se dovedește acum drept una dintre cele mai productive forțe ale modului de producție postfordist. Credința religioasă a devenit astăzi o ramură de succes a industriei culturii, informației și divertismentului.

Abia din această perspectivă recunoaștem toate deficitele metodologice și deficiențele conceptuale ale unei critici a avântului postcomunist, respectiv postsecular al credinței – ale unei critici care insistă asupra logicii sferelor separate ale societății și care vede în proliferarea religiei o involuție a sferei publice. Chiar în forma ei cea mai subtilă, conformă ideologiei liberalismului politic, o critică a religiei de acest fel ne face să fim orbi în două privințe: pe de o parte, la dimensiunea economică a credinței religioase, pe de altă parte, la traductibilitatea ei culturală. Căci ea le ignoră pe ambele, fiindcă înțelege atât economia cât și cultura ca pe două sfere ale societății separate una de cealaltă. Criticii liberale a religiei nu-i va fi niciodată evident că religia își mobilizează potențialul ei economic tocmai subiectivându-se cultural – fapt pentru care este și gata să-și sacrifice cele mai sublime dimensiuni. Ea înțelege, e drept, ca în cazul lui Habermas de exemplu, că religia devine cu atât mai puternică cu cât forța de coeziune socială cedează mai mult. Ca și cum credința în Dumnezeu ar fi căldura acelei vetre în jurul căreia se strâng din nou indivizii risipiți și însingurați de transformările neoliberale. Dar o comunitate religioasă nu este nici produsul unei societăți în ruină, nici substitutul ei. Societatea nu se dezmembrează în comunități identitare, în acele componente din care s-a compus inițial. Nici nu se descompune de-a lungul sferelor ei separate, ci dimpotrivă, prin hibridizarea ei, care face până la urmă cu neputință o separare clară a credinței religioase de cultură, a acesteia de economie și a tuturor de politică. Aceste formațiuni hibride sunt adevăratele produse ale dezintegrării sociale, iar nu comunitățile religioase, culturale sau alte comunități substitutive. În ele își desfășoară credința religioasă reala ei forță politică.

Dacă religia instituționalizată se legitimează ca nucleu cultural al societății, și astfel – sau mai degrabă: tocmai de aceea – se face cunoscută drept concern economic și antrepriză capitalistă, ea ar trebui să fie reflectată și critic ca atare. Cu alte cuvinte, nu ar trebui să judecăm niciodată Biserica după fațada ei religioasă. În vidul lăuntric al credinței religioase trebuie căutat adevărul ei actual.

Călugării ortodocși de la începutul istoriei noastre deplâng „un vid teribil și tragic”, apărut prin uitarea lui Dumnezeu. Ca exemplu al acestui vid, unul dintre ei, marele fan al lui *Joy Division*,

citează megahitul formației: „*Love will take us apart* [Iubirea ne va despărți]”. Fără Dumnezeu, spune el, iubirea a devenit un sentiment vid. De aceea, crede el, ea ne desparte în loc să ne unească.

Dar acest vid este vidul unei credințe bigote, fără iubire în Dumnezeu, care și-a găsit legitimarea ultimă în propriul ei potențial antagonist. Acei membri risipiți și însingurați ai societății în descompunere, nu fac asta pentru a se încălzi la iubirea lui Dumnezeu, ci pentru a-și reînnoi sociabilitatea în antagonismele pe care credința religioasă le produce în traducerea ei culturală. Nu căldura iubirii pentru Dumnezeu este, deci, cea care-i readuce pe oameni la credința religioasă, ci dimpotrivă, răceala lor absolut omenească și tocmai de aceea și politică. Credința poate fi mai rece decât ura. De aceea a devenit astăzi atât de puternică și poate mărșălui cu toată încrederea înspre viitor, acompaniată de o muzică bine cunoscută, de megahitul erei noastre postseculare: Dumnezeu *will tear us apart again* [ne va despărți din nou].

III

Viitorul: utopia după sfârșitul utopiei

De ce este obsedat postcomunismul de trecut? Ne-am fi așteptat ca o lume eliberată de iluzia comunistă să se dedice cu toată energia construirii unui viitor mai bun. De ce să privim deci înapoi, la ce-a fost vechi și-a pierit, în loc să concepem liberi noul? Acum, când nimic nu ne mai stă în cale, nicio dictatură de partid, niciun aparat birocratic, nicio Stasi și niciun KGB, nici dogmele economiei planificate și mai ales nicio ideologie totalitară, paralizată de determinismul istoric, care ne confiscase privirea spre viitor. Unde vor să ajungă de fapt oamenii care nu fac altceva decât să-și caute în permanență trecutul?

Nu este un secret faptul că postcomunismul are o problemă cu viitorul. Căci se definește, de fapt, tocmai prin faptul că-și întoarce spatele viitorului. Astfel, victoria democrației asupra comunismului este comparată, de exemplu, cu o „întoarcere din viitor”¹. Înțeles ca situație istorică, postcomunismului îi lipsește perspectiva viitorului, care constituia esența erei comuniste. De parcă viitorul însuși ar fi fost o iluzie de care oamenii s-au debarasat împreună cu promisiunile goale ale comuniștilor – pentru a trăi acum într-o realitate care, la fel ca pacienta isterică a lui Freud de odinioară, nu poate scăpa de trecutul ei. A trăi în retrospectivă pare a fi o caracteristică inconfundabilă a situației postcomuniste. Dar ce este, de fapt, ceea ce se caută cu atâta disperare [în urmă] după prăbușirea comunismului?

Speranță fără societate

Poate cel mai bun răspuns la această întrebare ni-l dă Charity Scribner în *Requiem for Communism* [Recviem pentru comunism]². Ea afirmă că odată cu lumea socialismului s-ar fi pierdut și o formă istorică de sociabilitate, o experiență a solidarității sociale, care s-ar fi materializat în epoca modernismului industrial în colectivul de muncă. Promisiunea libertății democratice și a prosperității economice nu poate compensa această pierdere epocală.

Această teză deschide o percepție istorică nouă, mai largă asupra cotiturii epocale din 1989/1990. Odată cu colapsul regimurilor comuniste est europene nu s-au prăbușit numai o dictatură totalitară și un sistem falimentar al economiei etatizate, ci o întreagă epocă – epoca modernismului industrial. Cu cuvintele autoarei: „Ruina socialismului de stat a dat semnalul că modernismul industrial și-a epuizat potențialul utopic.”³

În consecință, semnificația istorică și geografică a turnurii democratice din 1989/1990 se lărgeste și, odată cu ea, semnificația conceptului de „postcomunism”. Ambele apar acum într-o dimensiune epocală și globală, care depășește cu mult intervalul de timp dintre 1917 și 1989 și

¹ Cf. Boris Groys, Anne von der Heiden, Peter Weibel (coord.), *Zurück aus der Zukunft. Osteuropäische Kulturen im Zeitalter des Postkommunismus*, op. cit.

² Charity Scribner, *Requiem for Communism*, Cambridge, MA / Londra, The MIT Press, 2003.

³ *Ibid.*, p. 3.

frontierele țărilor socialismului existent real. Din această perspectivă se relativizează și diferența dintre Vestul capitalist democratic și Estul socialist, care a determinat odinioară dinamica politică a războiului rece și care, în mod ciudat, s-a păstrat și după schimbare. *Requiem for Communism* ne obligă să identificăm dărâmăturile socialismului prăbușit și simptomele situației postcomuniste nu numai de ambele părți ale fostei Cortine de Fier, ci în întreaga lume postindustrială.

Ceea ce unește postum capitalismul și socialismul și le plasează astăzi în fața unui orizont epocal unic este, după Scribner, experiența fundamentală a pierderii. O distingem în producerea aceleiași reacții: „doliul colectiv”. Desigur, socialismul este considerat un eșec istoric irevocabil, dar idealul său, proiectul unui stat muncitoresc bazat pe solidaritate socială, mai este jelit și acum. În aceasta nu se manifestă însă nicio nostalgie melancolică, nicio idealizare a trecutului comunist, ne avertizează Scribner, ci mai degrabă conștiința că prezentului nostru îi lipsește ceva, și anume experiența socială tipică pentru modernismul industrial, așa cum era ea cu puțință în munca colectivă din fabricile și uzinele industriale. Dar nu trebuie să confundăm această experiență socială cu viața reală a muncitorilor în socialism, care era cu totul altceva decât o idilă fericită în sânul colectivului de muncă.⁴ Ci vorbim aici despre o dimensiune a experienței care este constitutivă pentru social.

Potrivit lui Scribner, odată cu socialismul s-a pierdut nu doar un anumit sistem politic și economic, respectiv o formă construită ideologic de viață socială, care a fost înlocuită apoi de o altă formă de viață socială, adecvată realității, democratică, cu economie de piață, cu stat de drept etc. Pierderea se referă la societate ca societate.

Trebuie să avem curajul să urmărim teza lui Scribner până în consecințele ei cele mai radicale. Ea nu vorbește despre pierderea unui anumit sistem social – real-socialist – după care astăzi s-ar plânge, pentru că odată cu el s-au pierdut pentru mulți membri ai societății anumite avantaje sociale, de pildă locuința ieftină, educația gratuită, locurile de muncă garantate, pe scurt, așa-numita siguranță socială, care astăzi, în capitalismul neoliberal, nu mai există.

Profunzimea pierderii despre care este vorba aici nu poate fi sondată prin punerea cvasidialectică în balanță a avantajelor și dezavantajelor celor două sisteme, al socialismului prăbușit și al capitalismului liberal-democratic care-l înlocuiește. Căci ceea ce s-a pierdut este o experiență fundamentală a socialului. De aceea doare atât de mult vidul pe care această pierdere îl

⁴ „Pentru a înțelege această viață în barăcile muncitorești, avem nevoie de Dostoievski. În aceste barăci n-au locuit glorioasele detașamente muncitorești de șoc, care construiesc viitorul nostru luminos, nici eroi ai muncii, ci (...) oameni obosiți până la epuizare, care fumau acolo în șosetele lor rupte, holbându-se în tavan. Nu era o scenă din basmele despre autogestionarea socialistă, ci o imagine din *Însemnări din casa morților*. Acești muncitori n-au construit niciun viitor luminos pentru copii lor – copiii lor aveau mai puține șanse la acest viitor luminos decât copiii altora, care n-au muncit. Acești oameni erau în închisoare fără să fi comis vreo crimă și fără ca vreun tribunal să fi pronunțat vreo sentință împotriva lor – dacă nu cumva nașterea însăși fusese deja o condamnare.” Andrei Nikolaidis, „Crveno, volim te crveno: Radnička klasa ne odlazi u raj [Roșu, te iubesc: Clasa muncitoare nu merge în Paradis]” (<http://www.e-novine.com/st/stav/clanak.php?id=23778>).

lasă în urma ei. Acesta este un vid care a dezvăluit temeiul lipsă al societății ca societate. El ne face să simțim că societatea însăși nu mai există. De aceea nu putem localiza acest vid nicăieri înăuntrul societății, adică acolo unde existau cândva anumite conținuturi sociale, ca deja menționatele cuceriri social-politice. Nu putem arăta înspre un sistem de învățământ dezolant sau înspre spitalele supraaglomerate și să spunem: aici exista odinioară o solidaritate socială în forma unor servicii sociale garantate pentru toți cetățenii, care nu mai există astăzi, pentru că politica conservatoare și neoliberală a „redus” aceste servicii sociale. Căci nu numai o instituție socială din cadrul societății a fost redusă, ci societatea însăși.

Societatea nu este un container gol, în care numai conținutul și nu recipientul însuși să fie expus schimbării istorice, politice sau ideologice; în care diferitele clase au luptat unele cu altele sau au încheiat un compromis; în care indivizi, dar și minorități și majorități rasiale, etnice, culturale, religioase, sexuale și-au stabilit reședința, respectiv au fost incluși sau excluși; în care s-a exercitat o politică sau alta socială, culturală sau economică; în care sau între care se dezlănțuie chiar cele mai crude și distructive războaie, fără ca însuși containerul, societatea ca societate, să fie vreodată distrusă, de parcă n-ar exista catastrofă căreia să nu-i supraviețuiască și de parcă n-ar exista pierdere pe care să n-o poată recupera. Se pare că și această iluzie s-a pierdut definitiv.

În imposibilitatea de a experimenta vidul ca pe un fenomen social se arată că este vorba despre o schimbare a cărei semnificație depășește conceptul de transformare socială. Căci vorbim aici despre diferența dintre o pierdere socială și o pierdere a socialului. În timp ce prima mai este încă simțită social și poate fi înțeleasă în categoriile corespunzătoare, de pildă în conflicte sociale care dezvoltă efecte politice, pierderea societății nu se mai manifestă decât în traducerea ei culturală. Doliul colectiv, singurul în care se manifestă conștiința acestei pierderi, este, după Scribner, un fenomen pur cultural. Ea îi reconstruiește simptomele din texte literare, din opere ale artei contemporane sau din expozițiile muzeelor care comemorează trecutul socialist. Pierderea societății are forma memoriei culturale.

Acest fapt trimite la o altă transformare plină de consecințe, care coincide cu prăbușirea socialismului, respectiv a modernismului industrial: turnura postindustrială este și o turnură culturală.⁵ Acea „logică culturală”, pe care marxistul american Fredric Jameson o atribuisese deja la începutul anilor optzeci capitalismului târziu și o ipostaziase drept o caracteristică principală a *postmodern condition* [condiției postmoderne], penetrează într-un sens fundamental și experiența postcomunismului. Dar, după Scribner, în turnura culturală sălășluiește și o șansă. Cultura, crede ea, ar putea fi în stare să recupereze ceea ce era de preț în socialism și s-a pierdut odată cu el, mai ales acea solidaritate socială, care s-a manifestat odinioară în munca colectivă din fabrici și uzine. Acum, locul culturii ar putea deveni un important punct de întâlnire al colectivității: „Socialiștii n-

⁵ Scribner, *op. cit.*, p. 159.

au avut drept scop numai înlăturarea blestemului care, de la începuturi, apăsa cu povara lui munca, ci au aspirat să găsească în muncă o realizare colectivă și creativă. Dacă scânteia care a aprins această speranță pare să se stingă la locul de muncă, jarul ei se poate dezlănțui din nou în literatura și în operele de artă rămase.”⁶

Vorbim deci despre memoria culturală care ar trebui să compenseze pierderea colectivității. Să lăsăm la o parte particularitățile acestei teze, așa cum le prezintă Charity Scribner în analiza unor opere de artă individuale, a unor filme, lucrări literare sau instituții culturale ca, de pildă, muzeele. Căci pare mai important aici să ne concentrăm asupra implicațiilor istorice și conceptuale ale acestei teze: deplasarea speranței de la social la cultural, transformarea speranței sociale în una culturală. Asta înseamnă în primul rând că speranța într-o viață mai bună, într-un sens umanist de modă veche, a părăsit acea societate care-i fusese locul în care și materialul din care crescuse și în care această speranță se putea articula în forma utopiei sociale. Dar prin atât nu pare să fi dispărut speranța însăși. Ea încă mai există, a supraviețuit în memoria culturală. Aici, în traducerea ei culturală, speranța socială căzută în desuetudine continuă să trăiască.

Iar aceasta aruncă o lumină nouă asupra experienței lipsei de speranță, care nu marchează numai ultimii ani ai socialismului, ci s-a răspândit și după schimbare, ca un fel de epidemie în societățile postsocialiste. Ea este considerată una dintre bolile tipice ale fazei de trecere, care apar în procesul transformării sociale, ca să se vindece apoi de la sine, cu timpul, adică în cursul „normalizării”. Această impresie înșală. Transformarea despre care este vorba aici și simptomele care o însoțesc sunt departe de a fi tipice. Ele indică o modificare mult mai radicală, ale cărei dimensiuni depășesc experiența noastră istorică. Și nu se referă la speranța însăși, în sensul întrebării câtă speranță mai există în societate, dacă mai există, în definitiv, speranță, ci se referă la această societate ca atare. Noi nu trăim într-o societate cu sau fără speranță, ci mai degrabă cu o speranță fără societate. Ceea ce ne marchează astăzi viața nu este lipsa de speranță a societății, ci lipsa de societate a speranței. Acea speranță care a părăsit societatea, n-a dispărut pur și simplu. Ea și-a găsit acum în cultură un nou loc în care și-un nou material din care să crească. Iar despre utopie putem spune același lucru.

După sfârșitul utopiei: retroutopia

Unul dintre locurile comune ale discursului postcomunist este așa-numitul sfârșit al utopiei – o teză strâns legată de „pierderea viitorului”, respectiv de „sfârșitul istoriei”. Ca urmare, odată cu socialismul a dispărut și utopia. Dar dispariția utopiei nu trebuie să fie redusă exclusiv la prăbușirea acelei utopii comuniste a cărei realizare se încercase în fostele țări ale socialismului real existent.

⁶ *Ibid.*, p. 20.

Utopia sau visul colectiv pe care lumea socială îl asocia cu reprezentări personale despre fericire și care promitea depășirea sărăciei pentru toți membrii societății, era pentru Susan Buck-Morss forța motrice ideologică a modernismului industrial în ambele sale forme geopolitice, cea capitalistă și cea socialistă.⁷ O astfel de utopie modernistă se deosebește de miturile epocii premoderne într-un punct esențial, și anume în raportarea ei la dimensiunea timpului. În timp ce acestea din urmă erau întoarse mai degrabă spre trecut, caracterizându-se printr-o tendință conservatoare, invocau tradiția și justificau constrângerile sociale, utopiile modernității, indiferent dacă sunt politice, economice sau culturale, sunt orientate, din principiu, înspre viitor. Ele nutresc speranța că viitorul poate fi mai bun, dacă ordinea socială existentă este schimbată cu o alta, mai progresistă.⁸ De aceea întorc spatele trecutului și încep să transforme situația existentă, privind înspre viitor. Prin situația existentă ele înțeleg o societate care trebuie schimbată în practică, sau chiar revoluționată.

Deci utopia modernității nu este o speranță oarecare într-un viitor mai bun, ci este o speranță încărcată cu potențial emancipator. Ea vrea un viitor mai bun în forma unei societăți mai bune. De aceea, în consecința ei ultimă ea este întotdeauna o utopie socială. Iar asta este valabil și pentru utopia culturală, respectiv pentru utopia unei „culturi pentru mase”. Dar oare această utopie a dispărut cu adevărat, așa cum cred astăzi aproape toți? Ne-a părăsit oare pentru totdeauna speranța emancipatoare? *Requiem for Communism* al lui Scribner contrazice această viziune sumbră și pune în mod deschis la îndoială teza despre sfârșitul utopiei. Să rezumăm aceasta într-un singur punct: acolo unde Buck-Morss vorbește despre decesul utopiei – așa cum sună subtitlul cărții sale: *The Passing of Mass Utopia in East and West* [Decesul utopiei de masă în Est și Vest] –, Scribner vede supraviețuirea ei, adică reactivarea potențialului ei emancipator în memoria culturală: „Chiar și astăzi, când forțele globalizării nivelează deșerturile industriale europene, putem păstra în continuare memoria culturală a lumii a doua și îi putem revendica relicvele, ca un loc de reflecție și rezistență.”⁹

Utopia și împreună cu ea ideea emancipării nu au dispărut deci, pur și simplu, din orizontul istoric. Ele au părăsit doar societatea ca mediu propriu-zis de articulare a lor. Unul dintre simptomele cele mai recognoscibile ale acestei schimbări poate fi observat în eșecul epocal al criticii sociale. Însă aceasta nu înseamnă că critica socială n-ar mai avea nimic de spus ca voce a reflecției critice cu o încărcătură de utopie și emancipare. Conținutul de adevăr al verdictelor ei a rămas intact, numai efectul social nu se mai poate constata. Cu gândirea social-critică se poate

⁷ Susan Buck-Morss, *Dreamworld and Catastrophe: The Passing of Mass Utopia in East and West*, op. cit. Vezi *Preface*.

⁸ *Ibid.*, p. xi.

⁹ Scribner, *op. cit.*, p. 4. Prin „second world [lumea a doua]” Scribner înțelege lumea socialismului real est european, care, în timpul războiului rece, s-a aflat între prima lume, cea a capitalismului vestic liberal-democratic, și lumea a treia, anti- și postcolonială.

construi, e drept, o carieră publicistică sau academică, dar nu se poate schimba o societate. Nicio scânteie a criticii nu mai are puterea să aprindă societatea și să-i pună în mișcare pe membrii ei pentru o acțiune comună. În cultură lucrurile stau altfel. În confruntările culturale cu trecutul, spune Scribner, jarul încă nestins al gândirii utopic-emancipatoare poate fi aprins din nou. „Acum, la așa-zisul «sfârșit al istoriei», unde timpul pare să încremenească într-un prezent etern, utopia se transformă în dorul de istorie.”¹⁰ Similar miturilor epocii premoderne pe care le-a dizolvat odinioară, utopia se întoarce acum în trecut, dar nu pentru a-l conserva, ci pentru a rămâne fidelă promisiunii ei emancipatoare. Asta nu înseamnă, însă, că o lume mai bună ar mai fi fost posibilă doar în trecut, ci înseamnă că, fără trecut, o ameliorare a lumii nu este posibilă. Iar în asta constă inversarea epocală a utopiei. În timp ce vechea utopie socială era prospectivă, cea nouă, culturală, este retrospectivă. Posibilitatea unei lumi mai bune se mai deschide acum numai dintr-o retrospectivă utopică.

Teoreticiană a artei Inke Arns a creat conceptul de „retROUTOPIE” pentru a descrie o schimbare de paradigmă în receptarea avangardei istorice – a acelor mișcări politice și artistice care au contribuit atât de decisiv la conturarea modernității secolului XX.¹¹ În analiza câtorva tendințe ale anilor optzeci și nouăzeci din (ex-) Iugoslavia și Rusia, Arns observa o schimbare esențială în relația artiștilor cu conceptul de utopie politică și artistică, inseparabil de avangardă. Și aici s-a ajuns la un fel de inversare a utopiei. Declarată moartă în anii optzeci, utopia se redeșteaptă în anii nouăzeci, întoarsă de astădată nu spre viitor, ci spre trecut.

Pentru receptarea avangardei în proiectele artistice din anii optzeci, atât în așa-numitul post-utopism sovietic (Ilia Kabakov, Erik Bulatov, Oleg Vasiliev, Komar & Melamid, Acțiuni Colective) cât și în retroavangarda iugoslavă (Noua Artă Slovenă, Mladen Stilinović, Malevič din Belgrad etc.) a fost tipic un „interes [ce ține de] «arheologia discursului» pentru elementele potențial totalitare ale avangardei”¹².

Înapoi din viitor

Conștiința de sine a unei culturi după sfârșitul utopiei și după catastrofa totalitară de care ea făcea răspunzătoare această utopie nu a căpătat poate nicăieri o expresie atât de clară ca în marele studiu

¹⁰ *Ibid.*, p. 9.

¹¹ Vezi Inke Arns, *Objects in the mirror may be closer than they appear! Die Avantgarde im Rückspiegel. Zum Paradigmenwechsel der künstlerischen Avantgarderezeption in (Ex-)Jugoslavien und Russland von den 1980er Jahren bis in die Gegenwart*, Dissertation, Humboldt-Universität zu Berlin, pdf (urn:nbn:de:kobv:11-10035033), (<http://www.edoc.hu-berlin.de/docviews/abstract.php?lang=ger&id=20894>).

¹² Vezi „Zusammenfassung”, *ibid.*

al lui Boris Groys *Stalin – Opera de artă totală*¹³. Cartea reprezintă paradigmatic felul în care a fost receptată avangarda anilor optzeci.

Conform lui Groys, în spatele succesului cultural al avangardei în Occident – se referă aici la recunoașterea artistică din partea istoriei artei, a muzeelor și a galeriilor – devine vizibil eșecul ei istoric și social, adică faptul că avangarda artistică, respectiv artistul avangardist nu și-a realizat viziunile utopice, mobilul creației lui artistice. Artă avangardei aspira la realizarea ei socială, nu la recunoașterea ei estetică. Pe aceasta din urmă ar trebui s-o înțelegem, după Groys, în cel mai bun caz ca pe o compensație pentru insuccesul faptic, care a statuat însă, definitiv, eșecul istoric și social al avangardei. Pe scurt: victoria culturală a avangardei implică înfrângerea ei socială și o compensează simultan. Tocmai faptul că visurile ei – utopia despre o schimbare radicală a lumii – au rămas nerealizate, a făcut din avangardă o artă de succes, care acum, pentru că este „numai” artă, poate să renunțe la realizarea utopiei sale.

Dar asta se aplică numai în Vest. În Estul comunist, mai exact în fosta Uniune Sovietică, promisiunile avangardei au fost, spune Groys, împlinite, iar proiectul modernismului estetic a fost realizat cu succes. Statul sovietic, care a văzut în avangarda artistică un concurent la construirea societății sovietice, a eliminat-o ca mișcare artistică autentică. Încă din 1932, printr-o decizie a Comitetului Central al Partidului Comunist, au fost dizolvate toate uniunile artiștilor, împiedicându-se astfel formarea oricărui grup în cadrul avangardei.¹⁴ Stalin ar fi fost atunci, spune Groys, cel care-a preluat rolul unui artist modernist vizionar, a cărui forță creatoare a pus stăpânire pe întreaga viață socială. Întocmai ca în Germania național socialistă, și în Rusia comunistă proiectul avangardei intrase într-o fază finală: puterea politică renunța la favorurile artistului avangardist și aborda ea însăși, după propriile sale reprezentări, transformarea artistică a societății. Iar obiecția că politicienii comuniști ca Vorosilov sau Kaganovici sau chiar Stalin n-ar fi fost nici teoreticieni literari, nici istorici de artă, este irelevantă pentru Groys: „ei au creat practic unica operă de artă oficial admisă – socialismul –, fiind, în același timp, și singurii critici ai acestei creații, fiind experții singurei poetici necesare – poetica edificării lumii noi, a unicului gen, cel demiurgic. În acest context, era cu totul legitim să dea indicații atât în ceea ce privește topirea oțelului și cultivarea sfeclei de zahăr, cât și cu privire la producerea romanelor și a sculpturilor”¹⁵. Astfel, epoca lui Stalin a realizat faptic visul avangardei, organizarea întregii vieți sociale după un plan artistic general.

Este vorba despre un fel de traducere directă a artei în politică, în cadrul căreia Groys vede o similitudine esențială între fascism și comunism. Iată de ce nu trebuie în niciun caz să confundăm teza sa despre continuarea artei (avangardiste) în politică cu o estetizare a politicii, pe care Walter

¹³ Boris Groys, *Gesamtkunstwerk Stalin. Die gespaltene Kultur in der Sowjetunion*, traducere din limba rusă de Gabriele Leupold, München, Hanser, 1988 [ed. rom.: *Stalin – Opera de artă totală. Cultura scindată din Uniunea Sovietică*, traducere de Eugenia Bojoga și George State, Cluj-Napoca, Editura Idea Design & Print, 2007].

¹⁴ *Ibid.*, p. 39 [29].

¹⁵ *Ibid.*, p. 42 [31].

Benjamin, după cum știm, i-a reproșat-o fascismului. Comunismului, pe care îl deosebea clar de fascism, Benjamin îi cerea să răspundă la estetizarea fascistă a politicii cu o politizare a artei.¹⁶ Benjamin se împotriva oricărei sublimări a politicii în frumosul artistic și cerea în schimb angajamentul artei în scopuri social și politic progresiste, pe atunci în primul rând antifasciste.

Spre deosebire de Groys. El echivalează arta avangardistă cu traducerea ei politică în totalitarismul comunist, respectiv fascist. De aceea poate vorbi despre Stalin ca despre un artist și despre regimul sovietic ca despre o operă de artă. Dar ideea că în spatele mitului modernist despre creatorul artistic se ascunde adevărata versiune originală, de-a pururi fixă, a viziunii artistice avangardiste și că în imaginea unui demiurg social, care aspiră numai la putere și control, apare esența autentică a comunismului, nu este un fapt al experienței noastre istorice, ci numai efectul unei „traduceri directe” a artei în politică. Dar nu trebuie să uităm: o traducere între două elemente eterogene – limbi, culturi sau între artă și politică – devine necesară tocmai pentru că între ele nu este posibilă o simplă identitate. Doar cele ce sunt principial diferite pot fi traduse unele în altele. Dar o traducere nu elimină diferențele dintre aceste elemente, ci formează din ele un al treilea element, hibrid, adică traducerea însăși.

Cu toate acestea, simpla echivalare a fascismului și comunismului, pe care Groys o confirmă cu teza sa despre realizarea avangardei artistice în totalitarismul sovietic, este un loc comun al discursului postcomunist. Confruntările artistice tipice pentru anii optzeci cu moștenirea simbolică a avangardei din Europa de Est – aici: din fostele Uniunea Sovietică și Iugoslavia – au urmat același tipar de interpretare posttotalitar. Deși destul de ambivalentă și diferită de la țară la țară, experiența avangardei este pusă sub semnul întrebării din perspectiva tendințelor sale totalitare imanente.

Spre deosebire de arta postmodernismului, care se străduiește să păstreze o distanță critică față de structurile de putere, văzându-și locul în afara acestora, artistul rus postutopic este conștient de intricarea sa în aceste structuri și este dispus chiar să le dezvăluie cinic. El nu se vede eliberat nici de ideologia utopică a avangardei, nici de impulsurile totalitare ale stalinismului, ci își găsește în ele materialul. Ca în cazul conceptualismului din Rusia anilor optzeci, pe care Groys l-a subsumat paradigmei postutopismului.

Utopia cu care se-ntâlnesc aici artiștii nu este încă moartă, dar e în ghearele morții. Din privirea ei spre viitor n-a mai păstrat nicio forță și nicio putere. Nu mai este altceva decât propria ei umbră, de care nimeni nu mai are a se teme. Tocmai de-aceia artiștii pot și să facă paradă, de la o distanță cinică, de mecanismele ei ideologice dezafectate deja. Ei nu mai iau utopia în serios și confirmă, tocmai prin aceasta, că se află deja dincolo de raza ei de acțiune, că-și fac arta, cum

¹⁶ Vezi „Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit”, in Walter Benjamin, *Illuminationen. Ausgewählte Schriften I*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1977, p. 169 [ed. rom. „Opera de artă în epoca reproducerii mecanice”, in Walter Benjamin, *Iluminări*, traducere de Catrinel Pleșu, notă biografică de Friedrich Podszus, București, Editura Univers, 2000, p. 144].

explică Groys, dintr-un loc, respectiv moment postutopic. Spre aducere aminte: Zbigniew Brzeziński, fostul consilier pe probleme de securitate al președintelui american Jimmy Carter, a definit în 1989 postcomunismul ca pe un sistem în care nici măcar comuniștii autodeclarați nu mai iau în serios doctrina comunistă. Iar asta explică de ce arta se putea juca acum de-a șoarecele și pisica cu utopia ce trezise până atunci venerație. Pentru că nici măcar șoarecele nu are a se teme de o pisică moartă.

Ceva similar se poate spune și despre o altă poziție postavangardistă, emanată împotriva postutopismului rus dintr-o identificare fără rest – o supra-identificare – cu ideologia utopică. Acesta a fost cazul în fosta Iugoslavie, în special pe scena artei slovene a anilor optzeci, când artiștii, în loc să le parodieze, luau *ad litteram* dogmele ideologice ale sistemului iugoslav de autoguvernare. Rezultatul era, după propria lor apreciere, o subversiune mai eficientă a sistemului socialist existent atunci. Spre deosebire de postutopismul rus, această receptare a avangardei se numea retroavangarda.¹⁷

Dar și aici succesul subversiunii era atât de mare tocmai pentru că nu mai avea nimic de subminat. Utopia dispăruse de mult, iar societatea totalitară în care încercase să se realizeze se afla ea însăși în disoluție avansată. Așa încât subversiunea artistică provoacă numai aparent vechea hegemonie. De fapt, ea deschide calea unei noi hegemonii, pe care o anunță, hegemonia capitalismului liberal-democratic, cu a cărei ideologie împărtășește deja două caracteristici esențiale, caracterul postutopic și cel posttotalitar.

Postutopismul are, în plus, pretenția de a fi mai mult decât o tendință a artei contemporane. Groys extinde semnificația acestui concept asupra situației istorice în care se află toată Europa estică postcomunistă. În *Stalin – Opera de artă totală* el vorbește deja despre o dorință a omului sovietic de a se întoarce „din viitor [...] în istorie”¹⁸. Ulterior, sloganul postutopic „Înapoi din viitor” a devenit titlul unei întregi epoci, pe care Groys o numește „situația postcomunistă”¹⁹.

Înapoi în viitor

În anii nouăzeci relația cu utopia s-a schimbat. Analizând receptarea acelei perioade în arta avangardistă din Rusia și Slovenia, Inke Arns constată o schimbare de paradigmă. Ea vorbește despre o „mișcare de distanțare de utopie, sub suspiciunea generală, înspre un nou concept al

¹⁷ Conceptul de retroavangardă a fost introdus de grupul artistic sloven IRWIN.

¹⁸ *Op. cit.*, p. 121 [87].

¹⁹ Cf. de exemplu textul lui Boris Groys „Back from the Future” din catalogul *2000+ArtEast Collection* (coord.: Zdenka Badovinac, Peter Weibel), sau deja menționatul Boris Groys, Anne von der Heiden, Peter Weibel (coord.), *Zurück aus der Zukunft: Osteuropäische Kulturen im Zeitalter des Postkommunismus*, în special eseul lui Boris Groys, „Die postkommunistische Situation”, pp. 36-48 [ed. rom.: „Situația postcomunistă”, traducere de Maria-Magdalena Anghelescu, în *IDEA artă + societate*, nr. 21, 2005, pp. 183-187].

utopicului”²⁰. În special artiștii tineri nu mai sunt interesați acum de o confruntare cu imixtiunile politice și implicațiile totalitare ale avangardei. Experiența istorică și artistică a utopiei apare acum într-o nouă perspectivă, neafectată de problema totalitarismului. Dar și aici există diferențe importante. Astfel, în rândurile postconceptualiștilor²¹ moscoviți se conturează o stare de spirit neoutopică. Într-un gest neototalitar și neoradical, ei încearcă să depășească utopia avangardistă, dar rămân prizonierii spiritului epocii post- și antiutopice.

Spre deosebire de retroutopism, care s-a dezvoltat mai ales ca urmare a retroavangardei (ex-)iugoslave. Aici se încearcă construirea unei relații noi, total diferite și în primul rând accentuat pozitive, cu utopia. Retroutopismul practică, așa cum scrie Arns, „un fel de spectacol retrospectiv utopic, media-arheologic”²². Fantezii tehnologice istorice și tehnoutopii globale sunt reînșuflețite. Arns explică acest interes prin tipica stare generală de spirit euforică produsă atunci, în prima jumătate a anilor nouăzeci, de dezvoltarea tehnologică și de răspândirea rapidă a unor medii, digitale, în special de internet – de parcă abia acum s-ar realiza definitiv utopiile artistice și tehnice despre rețeaua globală de la începutul secolului al douăzecilea.²³ Privirea retroutopică descoperă potențialul *tehnologic* de viitor, latent în avangardă, dar nerealizat niciodată. „Contrar postutopismului, retroutopismul *nu* pune prospectiv în scenă utopia ca ruină [...] El privește la evenimente mai degrabă din «prealabil», «pre-catastrofal», ca să spunem așa – cunoscând, desigur, eșecul istoric, însă fără a-l imagina imediat și pe el.”²⁴

Spre deosebire de neoutopismul rus, care, oricât de motivat antiutopice ar fi impulsurile sale radicale, și le îndreaptă, totuși, până la urmă, spre viitor, retroutopismul se întoarce înspre trecut, ca să-i extrapoleze ideile nerealizate în viitor. Nu este vorba aici numai despre o orientare inversă a privirii. Mișcarea retroutopismului „face un ocol prin trecut, pentru a ajunge în viitor”²⁵. Este vorba, deci, despre un fel de repetare a trecutului. În retroutopism se repetă ceva, pentru a reaminti acel potențial de viitor, latent în ideile utopice ale avangardei. Utilizând un concept al lui Gilles Deleuze, Arns numește aceasta „repetiția plină de conținut”²⁶. În acest fel, trecutul ar trebui să se deschidă înspre viitor. Artiștii retroutopici, ca Marko Peljhan, de exemplu, sau Vadim Fishkin, descoperă în utopiile avangardei personalitățile marcante pentru propriile lor proiecte artistice, atât printre artiștii

²⁰ *Op. cit.*, p. 16.

²¹ Ca, de exemplu, A. Osmolovski, A. Brener, O. Kulik, mediul revistei *Radek* etc.

²² *Ibid.*

²³ Trebuie să subliniem însă că utopia artistică retro este departe de a merge pe urmele tehnoutopiștilor americani. Ea postulează mai degrabă retrospectiva ca pe o corecție emancipatoare împotriva credinței fără rezerve în tehnologie.

²⁴ *Ibid.*, p. 19.

²⁵ *Ibid.*, p. 254.

²⁶ Gilles Deleuze, *Differenz und Wiederholung*, München, Fink, 1992 [ed. rom.: *Diferență și repetiție*, traducere de Toader Saulea, București, Editura Babel, 1995].

și teoreticienii avangardei, ca Velimir Hlebnikov, cât și printre oamenii de știință și inginerii de la începutul secolului al douăzecilea, ca Nikola Tesla.²⁷

Deși această nouă raportare la utopie a fost inspirată clar de progresul tehnologic în domeniul noilor medii, rădăcinile ei se află în retroavangarda anilor optzeci, care nu s-a înțeles niciodată pe sine ca antiutopică. Cel mai bun exemplu pentru aceasta îl oferă proiectele artistice ale secției de teatru, operă și balet a Noii Arte Slovene*. Încă de la mijlocul anilor optzeci, grupul a descoperit lucrările inginerului sloven Herman Potočnik Noordung, care este unul dintre proiectanții zborului cu racheta cu echipaj uman, respectiv ai zborului spațial și care, încă din anii 1920, a fost unul dintre primii care au publicat proiectul unei stații spațiale rotitoare în jurul propriei sale axe.²⁸ Într-o identificare artistică cu retroeroul său, grupul fondează *Kozmokinetično Gledališče Rdeči Pilot*, Teatrul Cosmocinetic Pilotul Roșu. Călăuziți de viziunea unei „depășiri a gravitației pământului”, membrii proiectului cosmocinetic au absolvit, la sfârșitul anilor nouăzeci, în apropierea Moscovei, un zbor de antrenament în imponderabilitate, care să-i pregătească pentru viitoarea lor misiune orbitală. Se finaliza astfel trecerea de la o abordare retroavangardistă la una retroutopică în cadrul unuia și aceluiași proiect artistic.

Dar semnificația retroutopismului depășește cu mult domeniul artei. E drept că Inke Arns subliniază în mod explicit că, prin introducerea acestui concept, nu vrea să proclame un nou „ism”. Nu o interesează decât un „concept euristic, improvizat”, care să desemneze o nouă raportare la utopie și la avangarda istorică, devenită vizibilă în procesul artistic al anilor nouăzeci.²⁹ Totuși, „retroutopia” indică, într-un sens epocal, o nouă stare generală de spirit, care nu mai poate fi redusă la narațiunea deja uzată a turnurii postcomuniste – postutopice, posttotalitare etc. Sub forma unei noi speranțe, care-și desfășoară acum efectul real într-o retrospectivă istorică, utopia deja depreciată revine pe scenă – transformată radical, mai ales în privința caracterului ei social.

Fiindcă ceea ce a dat reală forță istorică fanteziilor utopice a fost traductibilitatea lor socială. Căci numai așa viitorul, o dimensiune a timpului, putea să devină o categorie a societății. Același

²⁷ Astfel, în munca sa, respectiv în stațiunea sa de cercetare *makrolab* (1997-2007), care servește la cercetarea și cartografierea comunicării globale prin sateliți, Marko Peljhan se referă în mod explicit la *Radio buduščego* [Radioul viitorului] din 1921 al lui Velimir Hlebnikov. Alte lucrări le-a dedicat inventatorului sârbo-american Nikola Tesla. Tesla a descoperit, între altele, motorul de inducție, sistemul de curent alternativ și o formă de comunicare fără fir. Unele dintre ideile sale au avut mai târziu ecou în manifestele avangardelor artistice. Fishkin, care găsea cea mai importantă sursă de inspirație în figura „visătorului” sau a „gânditorului”, se referă în mod explicit la Konstantin Ciolkovski (1857-1935), care a scris și science fiction, dar a dezvoltat și proiecte de rachete, și la Aleksandr Cizevski, un biofizician și istoric, dar și pictor și poet cosmist (1897-1964). Vezi Arns, *op. cit.*, p. 22 sq.

* *Neue Slowenische Kunst* [NSK] este o grupare artistică politică apărută în Slovenia în 1984, când Slovenia făcea încă parte din Iugoslavia. Numele grupării este german și evocă relația Sloveniei cu Germania (ocupația nazistă în Slovenia în timpul celui de-Al Doilea Război Mondial, dar și apartenența anterioară a Sloveniei la Imperiul Austro-Ungar). Arta NSK apelează la simboluri luate din totalitarism sau din mișcările extremist-naționaliste. Din 1991, NSK pretinde a fi un stat, emite pașapoarte, are consulate, tipărește timbre poștale etc. (*n.t.*)

²⁸ Această idee a fost preluată mai târziu de Wernher von Braun și re apare apoi în romanul lui Arthur C. Clarke *2001 – A Space Odyssey*, precum și în legendarul film al lui Stanley Kubrick (1968). *Ibid.*, p. 288.

²⁹ De fapt Arns lărgește triada conceptuală deja existentă a neoavangardei, postutopismului și neoutopismului la un cvartet. *Ibid.*, p. 16.

lucru este valabil pentru caracterul utopic al avangardei clasice, al cărei patos, spune Groys, rezidă „în cerința de a progresa de la descrierea lumii la transformarea ei”³⁰. Această trecere a artei de la practica mimetică la transformarea practică a lumii presupunea, de asemenea, traductibilitatea ei socială. Numai rearticulându-se social și devenind astfel ea însăși o forță politică, arta avangardei clasice putea să-și atingă scopul – să participe activ la transformarea lumii.

Și tocmai prin aceasta se deosebește retroutopia artistică a anilor nouăzeci. Ea pare că nu aspiră la nicio articulare socială. Și cu atât mai puțin visează la puterea politică. Dar asta nu înseamnă că renunță la realizarea ei. Ca să parvină totuși la realitate, ea trebuie acum, cum scrie Arns, să facă un ocol prin trecut. Numai în acest mod poate să participe creativ la plasmuirea viitorului. Dar ceea ce urmărește retroutopia este realizarea propriilor ei visuri, iar nu ale acelor visători, morți de mult, pe care îi evocă. La ce bun, atunci, ocolul prin trecut?

Ceea ce era societatea pentru utopia avangardei clasice, adică locul în care visurile ei deveneau realitate, a devenit pentru retroutopia anilor nouăzeci trecutul. Ea trebuie să-și traducă fanteziile în trecut, pentru a actualiza viitorul în prezent. Dar această traducere are loc exclusiv în cultural. Numai în forma traducerii culturale trecutul devine tangibil retroutopic. Formula retroutopiei cu care prezentul crede că se deschide înspre viitor, sună astfel: acolo unde era societatea, trebuie să fie acum trecutul cultural. Astfel, viitorul însuși a devenit o categorie a trecutului, dar nu în sens postutopic, ci postsocial. Cu alte cuvinte, o experiență socială a viitorului este posibilă numai într-o retrospectivă culturală. Tocmai ca ființă socială (cât de demodat sună astăzi!) omul de azi nu își poate vedea drumul său înainte decât în oglinda retrovizoare a culturii, mai exact: „ulterior prospectiv”, Arns văzând în aceasta una dintre cele mai importante caracteristici ale retroutopiei.

Dar asta implică și faptul că semnificația socială a libertății, ideea de-a proiecta liber o societate, este structurată și ea retrospectiv. Orizontul posibilului social se lărgeste acum înspre trecut, mai exact, înspre trecutul cultural. Aceasta trimite la caracterul complementar al retroutopiei. Ea întregește, dinspre trecut, relația noastră cu realitatea socială. Iar asta se referă în primul rând la decalajul dintre existentul social și posibilul social, care este fundamental pentru articularea experiențelor sociale elementare, ca, de pildă, dreptatea sau solidaritatea. Cum am putea adopta poziția dreptății sociale sau a solidarității, fără să intrăm totodată în conflict cu ceea ce este nedrept sau egoist? Acest decalaj în care se manifestă esența politică a societății, poate fi menținut numai retroutopic, adică printr-o dimensiune utopică recuperată cultural.

Iar asta explică paradoxul atât de evident, inerent conceptului de posibil social. De obicei, el este utilizat în confruntările politice actuale exact în sensul opusului său, adică pentru a desemna ceea ce este imposibil social. Aceasta găsește o expresie uimitor de clară într-o frază repetată astăzi

³⁰ *Op. cit.*, p. 19.

adesea, referitoare la „cadrele posibilului social”. Ea este utilizată mai ales acolo unde sunt ridicate pretenții la dreptate socială sau se revendică drepturi la solidaritate socială. Adesea se spune literal că, de pildă, o asigurare de sănătate ieftină pentru toți sau o pensie garantată social nu-și mai au locul în „cadrele posibilului social” – desigur, spre deosebire de pretențiile capitalului privat la maximizarea profitului, care, cum bine se știe, nu cunosc limite sociale. În spatele frazei menționate se conturează de fapt orizontul impotenței sociale stabilit de arbitrarul politic. Căci el nu cuprinde o mulțime de limite sociale oarecare, ci ne face să vedem societatea însăși ca limită. O societate fără dimensiune utopică a devenit astfel o limită de netrecut a ei înseși.

În acest context se vorbește uneori și despre „nostalgia socială”, un alt exemplu de respingere ideologică a conceptului de societate. Ea nu trimite la semnificația social-psihologică a unor sentimente nostalgice, ci servește ca termen politic combativ, dacă nu ca insultă. Apărătorii reformelor neoliberale – printre care și unii dintre social-democrații care se adaptează la noua hegemonie ideologică – polemizează astfel contra acelor „dogmatici”, care se cramponează încă de principiile unei politici sociale, ce forma odinioară fundamentul vechiului stat al bunăstării. A fi nostalgic social înseamnă aici a fi străin de realitate într-un sens de-a dreptul patologic și, în consecință, a renunța la discursul politic rațional. Dar în spatele reproșului de pierdere a simțului realității se ascunde tocmai ceea ce definește de fapt perceperea politică a realității: pierderea societății. Cum pot să se afirme cererile sociale într-o realitate care s-a instituit ca realitate tocmai prin faptul că a respins societatea ca idee? În acest sens putem spune că experiența socială însăși este structurată nostalgic. Ea nu este o experiență făcută direct în confruntarea cu o realitate socială obiectiv dată, ci este una refăcută retrospectiv. Experiența socială ca experiență a societății nu mai este posibilă decât retroutopic. Deci cine vrea să creeze noutatea socială, trebuie să dea frâu liber fanteziei sale în trecutul cultural.

Fie un viitor fără societate, fie o societate fără viitor

Așa cum am mai spus, retroutopia artistică a anilor nouăzeci este fascinată de ideea progresului tehnologic, în special în domeniul mediilor digitale, pe care încearcă să le încarce cu noi impulsuri utopice. Astfel, ea activează în progresul media-tehnologic o promisiune care depășește orizontul tehnologiei media și al tehnicii ca atare. Lărgirea retroutopice a tehnologiei media progresiste are funcția de-a o reumaniza pe aceasta. Mai ales mass-media electronice, ca televiziunea de exemplu, au fost acuzate în anii șaptezeci și optzeci de o dublă alienare: mai întâi de realitatea însăși. Realitățile virtuale preschimbau lumea într-o lume iluzorie, într-un simulacru. Să ne gândim doar la Baudrillard, care încă de la începutul anilor șaptezeci își proclamase „Recviemul pentru media”. Media s-au înstrăinat de oameni și au devenit mijloace de manipulare incontrollabile, aservite

puterii, iar nu intereselor cu adevărat umane. Poate că sună paradoxal, dar retroutopia artistică a anilor nouăzeci recurge la tehnoutopiile trecutului ca să anuleze pierderea realității atribuită tehnologiei media. Fără utopie nu există realitate! Ba mai mult, numai prin lărgirea ei utopice (în retrospectivă, desigur) omul își poate reapropria tehnologia media alienată. Însă numai omul individual, nu societatea. Spre deosebire de avangarda istorică, retroutopia artistică nu visează să transforme societatea după propriile sale reprezentări utopice. Ei îi este de ajuns un viitor (media-tehnologic) fără societate.

Din perspectiva socială, care astăzi este deja o retrospectivă, explozia media-tehnologică din anii nouăzeci este evaluată într-un mod total diferit. În *Requiem for Communism* al lui Charity Scribner se mai poate auzi încă un ecou îndepărtat al „Recviemului pentru media”. Aici utopia întoarce spatele noilor media și se îndreaptă înspre „dorul de *touch of the real* [atingere a realului]”, „pe care virtualizarea postindustrială amenință să-l absoarbă”³¹. În plus, lumea noilor media se dovedește a fi o antiutopie a „brave new (media) world [minunatei lumi noi (media)]”³². Acea experiență a colectivității, ca și a emancipării, care a marcat odinioară viața oamenilor în producția materială a erei industriale, nu-și mai găsește, spune Scribner, după colapsul comunismului și demontarea statului bunăstării, nicio legătură cu viața cea nouă, determinată acum de „schimbul simbolic al ciber-economiei globale”. În societățile postindustriale și postcomuniste numai niște indivizi privilegiați se alătură transformării digitale. Restul, spune ea, sunt „rupți de viitor” și fie revin la o ideologie comunistă retrogradă, fie se întorc înspre un populism de dreapta.

Este evident cum aceste două poziții, care la prima vedere se exclud reciproc – acolo unde prima vede realizarea promisiunii utopice, cealaltă percepe antiutopia realizată –, se completează în sens retroutopic. Căci luate împreună, ele divulgă strategia coercitivă a retroutopiei, care ne pune întotdeauna în fața unei alegeri imposibile: fie un viitor fără societate, fie o societate fără viitor. Nu putem conta pe îndeplinirea ambelor condiții în același timp.

La fel, viitorul promis de tehno-utopie nu poate repara niciodată pierderea societății. O comunitate virtuală nu este în stare, crede Scribner, să compenseze pierderea colectivității și a solidarității – a celor două forme fundamentale ale unei experiențe sociale, care fuseseră legate de locurile de muncă ale modernității industriale. Și totuși, asta nu înseamnă că societatea este definitiv pierdută. Căci ceea ce nu reușesc noile medii reușește memoria culturală; acolo unde viitorul (media-tehnologic) eșuează, vine în ajutor (cultura) trecutul(ui). În confruntarea culturală cu trecutul Charity Scribner vede nu numai un substitut pentru sociabilitatea pierdută (cultura a devenit cel mai important „punct de întâlnire al colectivității”), ci și o reactualizare a emancipării utopice:

³¹ *Op. cit.*, p. 9.

³² *Ibid.*, p. 165.

cultura posedă un potențial de determinare a unor schimbări sociale, care-l depășește chiar pe acela al muncii industriale.³³

După Scribner, industria culturală poate să joace un rol cheie pentru memoria colectivă. „Contrar rețelilor digitale, muzeele și galeriile s-au dezvoltat ca mass-media noi, care oferă o perspectivă istorică dinamică.”³⁴ Prin „dinamic” trebuie să înțelegem aici „alteritatea” istoriei. O memorie culturală autentică – și este autentică numai atunci când se formează în practica comunicării publice – poate reface o experiență de mult trecută a istoriei, adică experiența caracterului imanent schimbător al istoriei, respectiv experiența istoriei ca un loc al practicii schimbătoare, spune teza lui Scribner. Este vorba despre un potențial de alteritate, care în realitatea postistorică nu este, pur și simplu, prezent și care nu poate fi reactivat decât retroutopic – ca aici, în forma memoriei culturale. Memoria culturală ar putea fi înțeleasă, deci, ca un instrument al retroutopiei. Aceasta implică, de asemenea, că semnificația ei, dar mai ales funcția ei socială, poate fi explicată abia din perspectiva logicii retroutopice. Tocmai în conceptul de memorie culturală se întrupează ideologic acea retroprivire care promite să întregască utopic realitatea existentă și să redeschidă astfel orizontul închis al posibilului istoric.

Iar aceasta iese cel mai bine în evidență în forma sa vulgară, pe care caracterul retroutopic al memoriei culturale, respectiv colective o primește în așa-numitele istorii alternative ale lumii, un fel de *fiction* [ficțiune] istorică, în care istoria este repovestită din perspectiva întrebării „Ce s-ar fi putut întâmpla, dacă...?”. Ce-ar fi fost, deci, dacă Napoleon ar fi câștigat la Waterloo, dacă Lenin ar fi fost împușcat înainte de Revoluția din Octombrie, sau dacă Germania nazistă ar fi inventat bomba atomică înainte de sfârșitul războiului? În pofida trivialității ei, această formă de gândire retroutopică poate să arunce o lumină asupra motivelor pentru care niște instituții serioase ale memoriei culturale, respectiv colective – muzeele istorice, de exemplu – se bucură astăzi de un aflux atât de mare. În plus, genul înfloritor al istoriografiei alternative indică aceeași turnură simptomatică, ce se manifestă în interesul crescut pentru diferite forme de memorie culturală sau/și colectivă. Scribner o rezumă într-o deplasare care caracterizează prăbușirea modernismului industrial și comunismului, o deplasare „*from material to memory, from collective to collection, from site to sight* [de la material la memorie, de la colectiv la colecție, de la situație la vedere]”³⁵.

Aceeași deplasare este diagnosticată de Pierre Nora într-un context cultural, politic și istoric concret, și anume în Franța anilor șaptezeci.³⁶ Ceea ce se putea observa acolo, s-a extins între timp, așa cum scrie Nora, în forma unei conjuncturi a memoriei, la toate țările și grupurile sociale și etnice. Relația tradițională cu trecutul a suferit o schimbare profundă. Conștiința istorică s-a

³³ *Ibid.*, p. 158.

³⁴ *Ibid.*, p. 43.

³⁵ *Ibid.*, p. 43.

³⁶ Pierre Nora, „Gedächtniskonjunktur” (<http://www.eurozine.com/articles/2002-04-19-nora-de.html>).

transformat într-o conștiință a memoriei. În Franța, „care începând din 1789 era patria Revoluției”, această schimbare se poate constata ca sfârșit al ideii revoluționare, care garanta până atunci orientarea timpului istoric spre viitor. Concomitent, la mijlocul anilor șaptezeci, are loc, spune Nora, și colapsul intelectual al marxismului, care a fost acompaniat de declinul politic real al partidului comunist francez și de o discreditare radicală a Uniunii Sovietice (traducerea în limba franceză a *Arhipelagului Gulag*, se bucură în 1975 de un imens succes): prăbușirea comunismului *avant la lettre*. Urmarea a fost aceea că ideea de ruptură, imanentă timpului istoric, a fost acum devalorizată și înlocuită cu ideea de tradiție.

Nora avertizează împotriva credinței naive în potențialul exclusiv pozitiv și emancipator al culturii memoriei, care se răspândește atât de rapid. Aceasta s-ar putea preschimba ușor în contrarul ei, „devenind o formă de captivitate, un motiv de excludere, ba chiar o armă de război”.

Dar să abandonăm în acest punct speculația și să facem o plimbare retroutopică prin una dintre cele mai noi instituții ale amintirii, care poate fi descrisă și ca un fel de muzeu al comunismului.

„Casa Terorii” din Budapesta

Lucrul esențial, căruia nu i te poți sustrage atunci când vizitezi un muzeu istoric, este utopia memoriei. Ea nu se află printre exponate, nu ne vorbește din fundalul sonor, nu ni se prezintă în imagini și n-o putem citi nici în materialul textual însoțitor. Și totuși este omniprezentă în această instituție a amintirii organizate, întocmai ca aerul pe care-l respirăm acolo. Pentru un muzeu istoric promisiunea utopică este ceea ce erau odinioară categoriile lui Kant pentru logica lui transcendențială, adică formele de gândire care ne permit să sesizăm și să reflectăm obiectele experienței. Abia într-o retrospectivă utopică relicvele și documentele trecutului devin mărturii ale unui adevăr istoric. În ultimă instanță nu adevărul istoric este produsul unei astfel de fabrici a amintirii, ci retroutopia.

Cel mai bun exemplu de acest fel îl reprezintă, probabil, cel mai proeminent muzeu de până acum al istoriei recente din Europa postcomunistă: „Casa Terorii” din Budapesta. Într-o lume care este de-a dreptul obsedată de teroare, văzând în ea un pericol actual și una dintre cele mai mari provocări pentru viitorul său, muzeul din Budapesta este un loc în care teroarea nu mai apare decât ca o experiență a trecutului. În raport cu tema sa, adevărata experiență a terorii, Casa Terorii este construită ca o posteritate. Ea expune nu numai teroarea trecută, ci teroarea ca trecut în general. Este astfel proiecția privirii unui subiect care ține teroarea sub control și care se află în afara razei ei de acțiune. Or, tocmai în aceasta constă caracterul retroutopic al muzeului terorii din Budapesta. În retroprivirea sa se deschide promisiunea unui viitor fără teroare. El procură utopia siguranței și este

în primul rând o instituție a acestei utopii. Aceasta îi definește adevărata temă. El nu documentează adevărul trecutului nostru, ci adevărul socotelii noastre cu acest trecut, care este totodată adevărul unei anumite credințe într-un viitor mai bun.³⁷

„Casa Terorii” din Budapesta de pe Andrásy út 60 este amplasată într-o clădire care, între 1944 și 1956, a fost mai întâi sediul mișcării fasciste maghiare a Crucilor cu Săgeți, iar apoi cartierul general al Autorității Securității de Stat, poliția secretă comunistă. În acest interval de timp, adică atât sub Crucile cu Săgeți cât și sub dominația comunistă, mai ales în subsoluri, au fost reținuți oameni, interogați, torturați și executați. De aceea, clădirea în sine este un loc traumatic al crimei și suferinței omenesti.

După căderea comunismului, clădirea a devenit mai întâi un simplu loc comemorativ, primind o placă comemorativă. Dar ulterior ea a fost renovată ca muzeu, „Casa Terorii”. Patru niveluri ale muzeului, subsolul și cele trei etaje, inclusiv curtea interioară acoperită sunt accesibile, începând din 2002, pentru public. Spațiile interioare sunt organizate tematic: există „Sala Crucilor cu Săgeți”, „Camera consilierilor sovietici”, „Camera lui Gábor Péter” – biroul șefului de odinioară al poliției politice comuniste –, sălile „propagandei” și ale „vieții cotidiene” din comunism, la subsol „Sala lacrimilor”, unde pe zid sunt însemnate numele celor executați între 1945 și 1967, câteva încăperi cu spânzurătorile care evocă execuțiile practicate la subsol etc. Fiecare sală trebuie să povestească un capitol din istoria terorii, dar, în ansamblul ei, această istorie este mai mult decât o povestire despre trecutul traumatic al casei de pe Andrásy út 60. Muzeul nu trebuie să dea numai o imagine de ansamblu a epocii de teroare politică din Ungaria, ci să formuleze și judecata de ansamblu asupra regimurilor totalitare ale secolului douăzeci, comunismul și național socialismul, iar asta din punctul de vedere al istoriei naționale maghiare.

Această intenție se poate recunoaște chiar și de afară. Clădirea a fost transformată într-un monument. Un zid negru a crescut de jur împrejurul ei ca un fel de cadru îndoliat, în plus, un acoperiș negru perforat, prin care razele soarelui proiectează pe fațadă cuvântul teroare, ca și crucea Partidului Crucilor cu Săgeți și steaua comunistă în cinci colțuri. Nici nu trebuie să intri în muzeu ca să-i percepi mesajul: teroarea este, în egală măsură, opera comuniștilor și a naziștilor. Pentru ca să fie exclusă din capul locului orice îndoială posibilă în privința acestui loc comun al narațiunii postcomuniste, se repetă încă o dată la intrare. În partea superioară a micii case a scărilor, pe vizitatori îi așteaptă două plăci de marmură identice, una roșie cu steaua comunistă, cealaltă neagră cu crucea cu săgeți.

În prima sală a expoziției de la etajul al doilea se repetă leitmotivul, însă de astădată ca pe o teză istoriografică centrală. Sub titlul „Dubla Ocupație”, este explicată originea istorică a terorii

³⁷ Pentru Inke Arns focalizarea retroutopică (nota bene: în receptarea artistică a avangardei istorice) nu are o abordare conservatoare. Dimpotrivă. Ea subliniază potențialul ei emancipator.

expuse în muzeu. Pe ambele părți ale unui perete-monitor, cea roșie și cea neagră, se prezintă materialul ilustrativ documentar pentru sistemul nazist și cel sovietic: parade militare, masele celebrându-și, fiecare, conducătorul, imagini de război, imagini din lagărele de concentrare, imaginile de la semnarea pactului Ribbentrop-Molotov, care servesc ca dovadă a conlucrării celor două regimuri de teroare etc. Într-o foaie informativă concepută pentru a fi luată acasă, se găsesc și alte explicații pe această temă; în colțul superior din stânga al foii, un semn stilizat din elementele stelei și ale crucii cu săgeți. (Fiecare sală a muzeului este prevăzută cu aceste foi informative – în limba maghiară și engleză.) „*Double Occupation*” povestește o scurtă istorie a Ungariei în secolul al douăzecilea: după înfrângerea din Primul Război Mondial, Ungariei, ca victimă a Tratatului de Pace de la Versailles, i s-ar fi furat două treimi din teritoriu; trei milioane de maghiari au trăit, începând de atunci, în afara granițelor anterioare ale țării; puciul bolșevic inițiat de Revoluția sovietică ar fi ruinat și economic țara. Mai târziu, în anii treizeci, Ungaria a devenit zona tampon între Germania nazistă și Uniunea Sovietică; scopul fiecăreia ar fi fost acela de a-i răpi Ungariei independența, într-o nouă ordine. După declanșarea celui de-Al Doilea Război Mondial, Ungaria ar fi reușit totuși, „prin încercări disperate, să amâne răul cel mai rău”, adică ocupația germană, până în 1944. În iunie 1941, Ungaria a fost bombardată de aviația militară sovietică, după care (sau mai bine: motiv pentru care, cum sugerează textul) regentul Horthy a declarat război Uniunii Sovietice. În jur de două sute cincizeci de mii de soldați maghiari ar fi trebuit atunci să-și apere patria până în adâncul Rusiei; în Ungaria ar fi existat în același timp o democrație exemplară, cu un guvern legitim ales și cu un parlament la fel de legitim, rezultat din alegeri libere, cu o opoziție activă ai cărei deputați își aveau locuri în parlamente, cu o libertate a presei care funcționa „în pofida limitărilor impuse de război” etc.; cetățenii maghiari aveau un trai mai bun și mai liber decât al vecinilor lor. Dar în martie 1944 această idilă a luat sfârșit. Izolata insulă maghiară a democrației și libertății a fost ocupată de naziști, a fost instalat un guvern marionetă, deși puterea efectivă rămânea în mâinile „lui Edmund Veessenmayer, ale Trimisului german Clasa I și Reprezentant Imperial pentru Ungaria”, ceea ce implică fără echivoc că întreaga răspundere pentru tot ceea ce s-a întâmplat după aceea trebuie să o poarte naziștii germani și nu acel guvern marionetă. Iar ceea ce s-a petrecut după aceea a fost persecuția evreilor, a fost „soluția finală”, deportarea a peste patru sute de mii de evrei maghiari în lagărele de exterminare ale celui de-Al Treilea Reich. Ce-a mai urmat apoi ar fi fost a doua ocupație, adică ocupația sovietică, încheiată abia în 1991, când suveranitatea Ungariei a fost, în sfârșit, reconstituită.

Aceasta e istoria pe care muzeul o oferă vizitatorilor săi. Ea determină deci, încă din prima sală de expoziție, cadrul temporal al terorii, al cărei adevăr istoric încearcă să-l transmită muzeul. Este vorba despre acea teroare și numai despre aceea, care a avut loc între 19 martie 1944, ziua ocupării germane a Ungariei, și 19 iunie 1991, ziua în care ultimul soldat sovietic a părăsit Ungaria.

Aproximativ un an din această perioadă de teroare este pus pe socoteala ocupației germane și a marionetelor Crucii cu Săgeți. Restul, peste 45 de ani, a fost teroarea comunistă, căreia îi este dedicat, de fapt, proiectul muzeal de pe bulevardul Andrásy. „Casa Terorii” este un muzeu al comunismului, care comemorează în primul rând trecutul comunist și rostește judecata finală a istoriei împotriva acestuia. Teroarea fascistă joacă aici rolul unei contraponderi simbolice, care echilibrează ideologic instituția/installația memoriei.

Așa cum am spus inițial, nu putem înțelege ceea ce ne oferă „Casa Terorii” ca adevăr istoric decât din promisiunea utopică a ceea ce este principalul produs al acestei instituții a memoriei. Este promisiunea unui viitor imaginabil numai fără teroare, și nu pentru că urmează după teroarea comunistă, ci pentru că începe după epoca terorii din istoria mondială. Iar asta înseamnă că experiența terorii nu mai poate fi făcută decât într-o retrospectivă, al cărei cadru este clar definit de muzeu. Teroarea care a avut loc în afara acestui cadru sau care încă mai are loc în realitatea noastră, oricât de cumplită ar putea fi, nu este o teroare autentică, respectiv nu este autorizată ca atare în această retroprivire. Ceea ce se petrece în schimb în cadru are o etichetă clară – teroarea totalitară a secolului al douăzecilea. Aceasta se referă, desigur, la teroarea celor două ideologii totalitare și a sistemelor politice înălțate pe aceste ideologii, a comunismului și național socialismului.

Prin faptul că a găzduit aparatele terorii din ambele regimuri, deși în proporție diferită, clădirea din Andrásy út 60 oferea posibilitatea unei localizări de-a dreptul ideale a acestei perspective posttotalitare, în care teroarea comunistă și cea fascistă apar ca una și aceeași. Pe de altă parte, aceeași perspectivă posttotalitară permite – sau mai bine, pretinde – și o distincție clară între victimele terorii totalitare și făptașii ei. În plus, în spațiul discursiv al muzeului, istoria este redusă la raportul abstract dintre făptași și victime, de parcă ea nu ar mai avea loc decât într-o sală de tribunal. În cazul concret, regimurile totalitare, respectiv indivizii care au întrupat aparatele terorii ale acestora, sunt expediați de partea făptașilor din acest raport binar. De partea victimelor – individualizate în muzeu prin numele lor – rămân cetățenii nevinovați. Caracterul social al trecutului traumatic prezentat în acest mod mai survine doar în fantezia unei nevinovății colective. Chiar întrebarea referitoare la cauzele sociale ale terorii pare aici imposibilă. În „Casa Terorii” descoperim fie societate fără teroare, fie teroare fără societate, dar niciodată ambele, într-o relație cauzală.

Căci nu pentru a pune întrebarea despre cauzele terorii există „Casa Terorii”, și cu atât mai puțin pentru a-i da un răspuns. Ea funcționează ca loc comemorativ, dar numai în măsura în care își îndeplinește funcția sa de identificare. Iar aici identificarea spectatorilor cu suferința victimelor terorii joacă numai un rol secundar, mai bine zis unul imaginar. Ei se identifică în primul rând cu privirea nevinovaților, atât de prudent construită și reprodusă în muzeu. Abia prin aceasta fiecare suferință individuală a victimelor terorii devine o traumă colectivă și abia prin aceasta se produce

continuitatea între victimele de atunci și spectatorii de astăzi. Căci și unii și alții fac parte din aceeași colectivitate a nevinovaților: nici unii, nici alții nu pot face nimic împotriva faptului că a existat teroarea – victimele de atunci nu puteau face nimic, pentru că ele au îndurat teroarea exclusiv în forma unei ocupații, ca teroare exercitată de alții; iar spectatorii care se identifică cu suferința lor nu pot face nici ei mai mult, pentru că aparțin unei posterități în care nu mai există teroare. Lumea lor este deja posttotalitară, este o lume a eliberării cu succes de sub dominația străină și a nevinovăției originare restaurate.

„Noi, cei nevinovați”, sună parola de recunoaștere cu care se produce continuitatea istorică între prezentul eliberat și trecutul totalitar și se reunifică acea colectivitate dezmembrată de contradicții și antagonisme. Iar completarea ei discretă este, de regulă, „Vinoși sunt ceilalți”, o completare care albește post festum colectivitatea, făcând-o să renască din murdăria istoriei reale în puritatea ei originală – într-un fel de nevinovăție primordială. Abia împreună cele două parole constituie formula primenirii sociale, conform căreia orice colectivitate, indiferent de ce se face răspunzătoare, se poate reconstrui. Ideea despre propria sa indestructibilitate este inerentă oricărei colectivități. Iată de ce întrebarea dacă după o crimă capitală colectivă se mai pot scrie poezii este nedecisivă. Întrebarea corespunzătoare provocării epocii ar fi trebuit să sune mai degrabă așa: cum a mai fost oare posibilă o societate după o astfel de catastrofă de care s-a făcut răspunzătoare ea însăși?

Dar existența memoriei colective și a instituțiilor sale precum „Casa Terorii” nu răspunde la astfel de întrebări, ci, tocmai, le face de neconceput. Iar teza despre caracterul posttotalitar al prezentului nostru servește aceluiași scop. Mai întâi, ea raționalizează teroarea trecutului. Oferă apoi cheia pentru cea mai simplă explicație a raportului făptași-victime. Făptașul, atât în comunism, cât și în fascism, este ideologia totalitară însăși, respectiv ideea realizării ei. Astfel, în funcție de dogma ideologică și nu pe baza faptelor lor, oameni nevinovați au fost declarați, în respectivele cazuri, ca dușmani ai statului și expuși terorii, fie din cauza apartenenței lor rasiale, fie pentru apartenența la o clasă care trebuia exterminată. În acest mod, pasivitatea, ca indiciul cel mai important al nevinovăției, este atribuită în mod ciudat și făptașilor, ca și cum ei n-ar fi fost nimic altceva decât niște marionete ale dogmelor ideologice, executorii unei judecăți abstracte, pronunțate în afara societății, în sfera străină de lume a ideologiei. Supoziția ulterioară a pasivității generale a oamenilor implicați odinioară în evenimentele istorice se potrivește perfect cu teza despre dubla ocupație. Răul a venit dinafară, din Germania, din Rusia sau dintr-un dincolo social – ideologic. Iată de ce „Casa Terorii” se poate prezenta ca dovadă „că sacrificiul adus pentru libertate nu este în zadar”, așa cum stă scris în introducerea la catalogul muzeului. Sacrificiul n-a fost zadarnic, pentru că el a făcut posibilă o primenire a națiunii din certitudinea nevinovăției nepătate.

Desigur, realitatea a fost cu totul alta. Să-l luăm, de exemplu, pe Gábor Péter, al cărui birou a fost reconstruit în muzeu. El a fost unul dintre liderii comuniști din țară. În ianuarie 1945 a devenit șeful poliției politice și poartă, prin urmare, principala responsabilitate pentru nelegiuirile ei. A jucat, de pildă, un rol important în pregătirea și executarea unor procese înscenate. Mai târziu, el a fost îndepărtat din funcție, arestat, iar în 1953 condamnat la închisoare pe viață. N-a fost singurul. Pe mulți dintre colaboratorii săi din Secția de securitate a statului, pe cei care, așa cum nu pierde ocazia s-o sublinieze catalogul, proveneau „în majoritatea lor, din familii evreiești”, i-a așteptat o soartă similară. Și László Rajk, care într-un proces înscenat din 1949 a fost condamnat la moarte ca „titoist” și executat, fusese la origini un comunist convins, comisar politic al brigăzilor internaționale din războiul civil spaniol. Ca secretar al Comitetului Central al PC ilegal, el a fost arestat de Crucile cu Săgeți și deținut de Gestapo. Când comuniștii au preluat puterea, a devenit ministru de interne, iar în această funcție a vizitat deseori clădirea din Andrásy út 60. Și Imre Nagy fusese ministru de interne începând din 1945, iar mai târziu, la inițiativa sovietică, ajunsese chiar prim ministru, pentru ca apoi, după înfrângerea Revoluției maghiare din 1956, să fie condamnat la moarte și executat de aceiași sovietici.

Au fost acești oameni făptași, sau victime, sau ambele... sau poate că tot ce s-a întâmplat e mult prea complicat pentru a putea fi redus la această schemă simplă, abstractă? Dar asta n-are chiar nicio importanță. „Casa Terorii” din Budapesta este departe de a vrea să descopere și să prezinte așa-numitul adevăr istoric obiectiv. Dimpotrivă, ea povestește o istorie a terorii totalitare din secolul douăzeci dintr-o perspectivă jenant de particularistă și partinică politic, adică, s-o spunem deschis, dintr-o perspectivă naționalistă maghiară. Totul a fost clar, cel târziu atunci când primul ministru din acea perioadă, Viktor Orbán, al cărui guvern finanțase proiectul, a inaugurat muzeul cu un discurs, tocmai în ajunul alegerilor parlamentare din 2002. Amintind în esență de teroarea comunistă, care a durat până în 1991, deci cu mult peste faza terorii care a avut loc în clădirea din Andrásy út, adică depășind cu mult perioada socialismului real din Ungaria, muzeul îi împovărează cu sarcina terorii și pe socialiștii maghiari, considerați încă drept partid succesor al foștilor comuniști.

„Casa Terorii” a devenit în mod evident un mijloc de propagandă în actuala luptă politică, și anume în serviciul părții burghez-conservatoare, respectiv naționaliste a spectrului politic. Expoziția însăși o confirmă. Un alt exemplu: „Eu apăr pe Dumnezeu, Biserica, Patria!”, este citat Arhiepiscopul József Mindszenty, căruia îi este dedicată o sală întreagă. Și el a fost o victimă a celor două regimuri totalitare, întemnițat atât de Crucile cu Săgeți, cât și de comuniști. Dar în contextul muzeului este inimaginabil ca idealurile unei victime a terorii din cealaltă parte, ale unui socialist sau ale unui comunist, de pildă, care a trebuit să îndure, la fel ca Mindszenty, atât teroarea fascistă, cât și pe cea comunistă, să fie evidențiate în egală măsură și să fie apreciate ca idealuri

universale. Prin urmare, cine apără „dreptatea socială, secularismul, internaționalismul” trebuie, după logica muzeului, să apere și teroarea. Dumnezeu, Biserica, Patria rămân de-a pururi nevinovate, oricâte crime s-ar face în numele lor. Decisivă este producerea ulterioară a nevinovăției pure.

O confirmă cel mai bine o „gafă” ciudată din textul însoțitor al temei „Dubla Ocupație”. Din versiunea germană tipărită în catalog lipsește o frază pe care foaia informativă în limba engleză o conține. Este vorba despre perioada dintre declanșarea celui de-Al Doilea Război Mondial și ocupația germană din anul 1944. Așa cum am menționat, această perioadă este descrisă ca un fel de idilă democratică. Dar o frază ne face să ne îndoim de această idilă: *„The Jews, who have already suffered from the restriction of the Jewish laws enacted in 1938, 1939 and 1941, were now in direct peril of their lives. [Evreii, care sufereau deja din cauza restricției impuse de legile [anti-]evreiești adoptate în 1938, 1939 și 1941, își vedeau acum amenințată în mod direct viața.]”*

Aflăm deodată că idila democratică maghiară, cu care muzeul se fălește atât de explicit, nu era defel o idilă pentru anumiți oameni, iar asta cu mult înainte ca Germania să fi început războiul. Desigur, aici este vorba despre trecerea sub tăcere a unui capitol rușinos al istoriei maghiare: participarea voluntară la holocaust. Dar omiterea frazei menționate în versiunea germană, respectiv prezența ei în cea engleză n-ar trebui în niciun caz înțeleasă ca o mișcare tactică deliberată, adică, de parcă curatorii ar fi încercat în mod conștient să nu-i provoace, printr-o falsificare evidentă a istoriei, pe vizitatorii evrei ai muzeului, vorbitori astăzi, în marea lor majoritate, de limba engleză, sau să nu-i împovăreze în plus, pe cât posibil, pe vizitatorii germani cu amintirile neplăcute ale persecuției evreilor. Cazul acestei omisiuni se încadrează, fără echivoc, în tipul gafelor freudiene. El scoate la lumină o contradicție, care este mult mai traumatică decât o falsificare a așa-numitului adevăr istoric, respectiv decât o manipulare tactică a lui.

Să ne mai amintim o dată cum era descrisă, în textul care însoțea tema „Dublei Ocupații”, acea perioadă a istoriei maghiare până la începutul ocupației germane directe din 1944: ca o guvernare legitimă, liber aleasă, cu un parlament legitim, rezultat din alegeri, cu partide de opoziție legale, cu o libertate funcțională a presei, cu viața cetățenilor maghiari „mai bună și mai liberă” decât la vecini... pe scurt, bunăstare și democrație.

Dar să menționăm acum ce anume NU contrazice, pentru autorii proiectului muzeal din Andrásy út, nici bunăstarea aceasta, nici democrația aceasta: legile antievreiești și rasiale, emise după modelul legilor rasiale de la Nürnberg din 1935, și care, între altele, conțin o interdicție de căsătorie între evrei și neevrei, precum și o definiție rasistă a evreității; alianța loială cu Germania nazistă și participarea activă la agresiunea comună împotriva țărilor vecine, ocuparea, respectiv fărâmițarea acestora (Cehoslovacia, România, Iugoslavia, Uniunea Sovietică), deportarea miilor de concetățeni evrei la „muncă forțată” în părțile ocupate ale Uniunii Sovietice, sacrificarea în masă a

propriilor soldați în războaiele de cucerire ale lui Hitler, de exemplu la Stalingrad, și în fine, lucrul cel mai cumplit: execuțiile și masacrele planificate.

În sala dedicată mișcării fasciste maghiare a Crucilor cu Săgeți, în spatele figurii spectrale a conducătorului ei Ferenc Szálasi rulează o proiecție: Dunărea pe jumătate înghețată, care curge în *loop* [buclă]. Este aluzia vizuală la o crimă a Crucilor cu Săgeți: în iarna dintre 1944 și 1945 ei au ucis mii de evrei pe malul Dunării din Budapesta și le-au aruncat leșurile în fluviul înghețat.

Dar această instalație de efect i-ar putea aminti cuiva și de așa-numitele „zile reci” din Novi Sad, când în ianuarie 1942 armata și jandarmeria maghiară – desigur, cu autorizația acelui guvern liber ales și democratic de la Budapesta – au masacrat mii de oameni, în special evrei și sârbi, femei și copii, și le-au aruncat leșurile în Dunărea înghețată. Danilo Kiš³⁸, care, copil fiind, și-a văzut atunci tatăl așteptându-și rândul la execuție, nu a fost singurul scriitor care a lăsat o mărturie literară referitoare la această parte criminală a „democrației” maghiare de atunci. Dar pentru „Casa Terorii” ea reprezenta pur și simplu democrația, deci nicio teroare.

Ferenc Szálasi, conducătorul Crucilor cu Săgeți, numea clădirea din Andrassy út „Casa Loialității”. Asta cu puțin înainte de sfârșitul războiului. Abia reconstrucția ei și transformarea în muzeul de astăzi al terorii (comuniste) confirmă sensul acestui botez. Căci clădirea este și astăzi, mai mult decât oricând, o „Casă a Loialității” – a loialității față de patria (maghiară), care este mai presus de orice, și mai ales de adevărul istoric. Ceea ce muzeul din Andrassy út ne servește drept adevăr istoric este numai un adevăr istoric politic și ideologic partinic, și tocmai de aceea și unul particularist. El nu prezintă o minciună în privința celor petrecute, ci adevărul despre ceea ce se petrece astăzi cu noi. „Casa Terorii” este un document autentic, dar nu al trecutului așa cum a fost el în realitate, ci al prezentului așa cum ar trebui el să fie din perspectiva retroutopică.

Totuși, asta nu înseamnă că amintirea colectivă a terorii din trecut, așa cum este construită ea în „Casa Terorii”, este exclusiv particularistă, maghiară, conservatoristă de dreapta, naționalistă etc. și că lasă să-i scape general umanul.

Milan Kundera scria odată că kitschul este provocat de două lacrimi de emoție ce curg alăturate. Prima lacrimă spune: ah, cât de frumoși sunt copiii care aleargă pe pajiște! A doua lacrimă spune: ah, ce frumos e să fii emoționat, laolaltă cu tot neamul omenesc, la vederea copiilor care aleargă pe pajiște! După Kundera, abia această lacrimă secundă face kitschul să fie kitsch. Ceva similar ni se întâmplă și nouă în „Casa Terorii” din Budapesta. Instalația de efect a expoziției, numele victimelor prezentate pe fundalul unui tanc sovietic ruginit, recuzita torturii, spânzurătorile, relatarea detaliată a execuțiilor, care ni se transmite în lift ca un fundal sonor, în timp ce coborâm încet la subsol etc. – toate acestea ne emoționează profund și trebuie să vărsăm și noi acum două

³⁸ Vezi, de exemplu, *Sanduhr*, traducere de Ilma Rakusa, München, Hanser, 1988; sau chiar *Homo poeticus, Gespräche und Essays*, ediție de Ilma Rakusa, München, Hanser, 1994.

lacrimi paralele. Prima ne spune: ah, ce cumplit este tot ce le-a făcut teroarea totalitară oamenilor nevinovați! Dar cealaltă lacrimă are și ea ceva de spus: ah, ce frumos este să fii emoționat, laolaltă cu tot neamul omenesc, de tot ce le-a făcut teroarea totalitară oamenilor nevinovați! Abia în această lacrimă secundă se arată adevărata rază de acțiune a amintirii colective, instituționalizate și totodată estetizate, respectiv culturalizate, despre trecutul traumatic al comunismului, pe care ne-o prezintă muzeul din Budapesta. Memoria colectivă, respectiv culturală se descompune în cele două componente ale sale: într-un adevăr istoric particularizat politic și ideologic, și deci în mod necesar „falsificat”, pe de o parte, și în kitschul moralismului universalist, pe de altă parte. Vorbim aici, firește, despre o contradicție necesară, care este immanentă unei culturi a memoriei culturale retroutopice.

Epilog: Robinsonul postcomunist

Robinsonadele sunt, după cum se știe, povestiri fantastice, în care oamenii își imaginează originea societăților lor. Sunt botezate după celebrul lor model literar – romanul lui Daniel Defoe despre naufragiatul *Robinson Crusoe*. Fiecărei noi epoci îi este proprie o astfel de poveste, așa cum remarcă Marx în *Introducere la critica economiei politice*. Nu este de mirare că și socialismul a avut una. Ea provine de la scriitorii sovietici Ilia Ilf și Evgheni Petrov și se petrece în Uniunea Sovietică la începutul anilor treizeci. Poartă titlul: *Cum a fost creat Robinson*. Iată un scurt rezumat al ei:

Pentru a-i lega mai strâns pe cititori de publicație, într-o revistă pentru tineret trebuie să apară un roman foileton. I se dă unui scriitor sarcina de a scrie o robinsonadă sovietică. Acesta livrează foarte repede o poveste despre un tânăr sovietic, care se salvează după un naufragiu pe o insulă nelocuită. Tânărul are parte de toate provocările – animale sălbatice, plante exotice, anotimpul ploilor – și este salvat după trei ani de o expediție sovietică. Scriitorului i-a reușit efectiv romanul, la fel de palpitant ca veritabilul Robinson Crusoe, dar redactorul-șef este nemulțumit. Povestea nu este cu adevărat sovietică, spune el, nu se simte în ea nimic din realitatea sovietică. Lipsește comitetul local de partid, rolul conducător al sindicatelor etc.

Romanul trebuie să fie rescris. Zis și făcut. În noua versiune, se salvează după naufragiu doi oameni pe o insulă pustie: Robinson și președintele comitetului local de partid. Dar redactorul-șef tot nu-i mulțumit. El vrea să aibă pe insulă mai mulți oameni, cel puțin încă doi membri de partid și o casieră care să încaseze cotizația. Scriitorul este gata să îndeplinească și aceste modificări, dar vrea să includă și o poveste de dragoste între Robinson și casieră. Redactorul-șef se opune hotărât („o erotică bulevardieră nesănătoasă”), dar vrea în schimb ca banii de cotizații să fie păstrați într-un seif ignifug. Așa încât scriitorul trebuie să aibă grijă ca un val să aducă pe țărm seiful ignifug. Dar nici asta nu-i de ajuns. Pe insulă trebuie să se țină ședințe regulate. Pentru aceasta este nevoie de o masă, o față de masă, o cană de apă, un clopoțel etc. Dar asta nu-i tot. Redactorului-șef îi lipsesc încă masele largi, „toate păturile de oameni ai muncii”. În consecință, insula se transformă într-o peninsulă. Ulterior se renunță la naufragiu, iar în cele din urmă la Robinson însuși, căci el ar lăsa oricum impresia nepotrivită a unui om nesatisfăcut. Redactorul-șef este acum foarte mulțumit. Până la urmă a primit o poveste cu adevărat fantastică și, în plus, o operă de artă pe deplin reușită.

Dacă ceea ce-a scris Marx despre robinsonade este adevărat – iar uneori el avea chiar dreptate –, și anume că fiecare epocă își inventează una, atunci ar trebui să ne putem imagina și o poveste despre un Robinson postcomunist.

Ea s-ar putea petrece la redacția unei reviste pentru bărbați, ediția regională a unei publicații de renume mondial din gama de produse a unui concern media internațional, al cărui sediu central se află într-o metropolă occidentală. În pofida dorinței multor mass-media postcomuniste, după colapsul *Ancien régime*, de a deschide o pagină nouă, nescrisă, și de-a începe oarecum de la zero, proiectele lor media au avut deseori preistorii dubioase. Astfel, și revista noastră pentru bărbați fusese inițial, adică în trecutul ei socialist, o revistă săptămânală a tineretului socialist, dedicată promovării valorilor socialiste sănătoase, culturii, sportului, bucuriei benefice societății și, firește, partidului. Imediat după schimbare, publicația a fost privatizată în circumstanțe niciodată clarificate, intrând în proprietatea unui tip obscur, un fost funcționar de partid, responsabil odinioară, în comisia ideologică a partidului, cu chestiunile de propagandă și care activase în rolul eminenței cenușii a cenzurii din presa socialistă a vremii. În perioada de tranziție, el își schimbase convingerile politice și devenise consilier PR al unui nou partid, care guverna între timp și care își găsisese locul în spectrul politic de partea populismului de dreapta, respectiv naționalismului. Nimeni nu știa de fapt dacă tipul cumpărase odinioară realmente revista și cu ce bani, dar se zvonea că în acest *deal* se implicaseră considerabil vechile/noile servicii secrete. Vremurile erau grele.

Imediat după schimbare, în țară s-a declanșat războiul civil. Îndeplinindu-și datoria patriotică, fosta revistă socialistă pentru tineret s-a preschimbat pe dată într-o foaie de hărțuire a minorității locale. Ca nou redactor-șef a fost angajat un disident întors de curând din străinătate. Deși nu avea nicio experiență jurnalistică, editorialele sale agresive, de orientare naționalistă și anticomunistă au schimbat peste noapte vechea imagine a publicației. În plus, grație bunelor sale relații cu noua putere, redacția se scălda în bani. Un preot local a căpătat și el o rubrică permanentă. Acesta nu ezita în fața niciunui domeniu, fie că era vorba despre sex sau război, despre cultura înaltă sau subcultură, globalizare sau avort, avea despre fiecare câte o părere și nu doar despre chestiunile de credință. În același timp, pagini întregi au fost create pentru scrisorile cititorilor. Poporul n-avea, e drept, idei, în afara celor destul de răutăcioase în privința poporului vecin, dar scrisorile cititorilor erau atât de iubite de public și în special de politicieni. Vocea poporului sună întotdeauna bine, chiar și atunci când nu are nimic de spus. Din această perioadă datează și-o poveste destul de obscură, de care toată lumea își amintește cu neplăcere. Foaia publica cu regularitate liste cu numele unor preținși dușmani ai poporului. Din păcate, unii dintre ei au fost găsiți după aceea morți în râul din apropierea capitalei. Dar ce s-ar fi putut face, erau vremuri grele, iar chinurile facerii democrației pot fi foarte violente.

Mai târziu, în procesul de normalizare, așa cum a fost numită între timp transformarea postcomunistă, când procesul de maturizare a tinerei democrații a dat primele roade, adică: atunci când niciun cadavru n-a mai plutit pe râu, publicația a fost cumpărată de un concern media occidental, nu tocmai cunoscut, ce-i drept, dar într-un fel oarecare foarte puternic, căruia îi

aparțineau deja toate celelalte media din țară, precum și din țările învecinate. Din nou n-a știut nimeni cât se plătise pentru revistă, dacă s-o fi plătit ceva. De altfel, primul proprietar a dispărut subit. Dinspre fabrica de zvonuri au venit informații contradictorii. După una dintre versiuni, el s-ar fi dedicat fericitei sale vieți de familie într-o vilă din Elveția. După o alta, ar zăcea zidit în fundația de beton a unui nou *shopping mall* de la marginea orașului. De fapt, nimeni nu s-a mai interesat de soarta lui. Dacă mafia a fost un efect al privatizării sau dacă, invers, privatizarea a fost un efect al mafiei, devenise deja în acea vreme o întrebare pur scolastică. De altfel, noul *big boss* era mult mai interesant. Căci la vârful concernului media occidental se afla un politician european foarte influent odinioară, care în timpul războiului își făcuse un nume în fruntea unui program internațional de stabilizare. Și, evident, și-a utilizat reputația și relațiile pentru a-și construi cel mai mare monopol media din regiune, pentru a-și institui un imperiu transfrontalier al puterii și influenței, care pune în umbră în multe privințe clasică mașinărie Agitprop a comunismului apus. „Dacă tot trebuie să avem mafioți, mai bine să fie cei europeni”, se bucurau oamenii de progres.

Ca urmare a acestei a doua privatizări, publicația noastră s-a schimbat, la dorința noului proprietar, într-o revistă pentru bărbați – o marcă deja stabilită în Vest, cu care concernul avea un contract separat. Redactor-șef a devenit un ziarist cu experiență, numit din propria casă („în sfârșit, un profesionist autentic”), care se mai afirmase cândva pe acest post și în acest rol. În cadrul economiei de piață socialiste, el reușise încă de pe atunci să vândă revista pentru tineret într-un tiraj uimitor de mare. Formula sa de succes era simplă: ceva *sex & crime*, dar mai ales *pop & rock'n'roll* și cât mai multă „fotografie bună”. Cât despre ideologia comunistă, ea era încă de pe atunci secundară, însă ceva din ea a supraviețuit spălării pe creier post-, respectiv anticomuniste, în conștiința de sine profesională a vechiului/noului redactor-șef. El încă mai credea că un instrument de comunicare publică, așa cum este o revistă, trebuie, chiar dacă se află în mâini private, să îndeplinească și un rol social, care nu trebuie să contrazică neapărat interesele private. Aceasta ar fi o problemă de apreciere a situației, spunea el.

Și care-ar fi putut fi rolul social al unei reviste comerciale pentru bărbați în epoca transformării postcomuniste? Să producă imaginea unui bărbat nou, care întrupează toate calitățile de care are nevoie o societate postcomunistă pentru a înainta pe drumul prosperității economice și al democrației liberale, eliberându-se de vechile erori socialiste. Și mai ales de acea eroare că nu trebuie să-ți bați capul cu propriul tău destin, pentru că societatea are deja, într-un fel sau altul, grijă de tine. Bărbatul viitoarei societăți liberal-democratice trebuie să fie, înainte de toate, o personalitate puternică, un om independent, cu spirit întreprinzător și pregătit să-și asume riscuri, un om gata oricând să accepte noi provocări și să reacționeze rapid la condițiile în permanentă schimbare. El trebuie să fie în stare să construiască, numai pe cont propriu, o lume nouă pe ruinele vechiului sistem apus. Dar cine altul decât naufragiatul Robinson Crusoe ar putea fi cel mai bun

model pentru noul bărbat al transformării postcomuniste? Iar redactorul-șef a găsit autorul potrivit, care să transpună ideea unui Robinson postcomunist în realitatea romanului foileton, în persoana unei tinere scriitoare ambițioase, întoarsă de curând din SUA. Licențiată în *postcolonial studies* [studii postcoloniale] la o universitate de renume. „La țanc!”, și-a spus redactorul-șef, „acțiunea se petrece oricum pe o insulă, undeva în Lumea a Treia, cucoana ar trebui deci să se priceapă”.

Prima ei propunere, ca Robinson să poată fi o femeie, a fost respinsă fără alte formalități: „Grupul țintă sunt bărbații, colega!” Dar asupra unei alte modificări a poveștii au căzut repede de acord: Robinson avea să supraviețuiască nu unui naufragiu, ci unui accident aviatic.

Curând, redactorul-șef avu pe birou primele episoade ale robinsonadei postcomuniste. Eroul era un manager tânăr, educat în Occident, care, după un an de muncă stresantă dar încununată de succes, este în zbor spre emisfera sudică în primul său concediu hibernal. După ce a fost singurul care s-a salvat pe o insulă pustie, el luptă cu forțele naturii, cu animalele sălbatice, cu foamea, singurătatea etc. Grație inteligenței, agilității și rezistenței sale reușește să supraviețuiască până este salvat, trei ani mai târziu.

Un detaliu din această poveste i-a plăcut în mod special redactorului-șef: tânărul, care primise o educație ateistă, ca atâția alții din generația sa în timpul comunismului, îl regăsește pe Dumnezeu într-o noapte pe insula pustie. În momentul salvării sale este deja un credincios profund sau, așa cum sugerează povestea, este salvat tocmai din acest motiv. „Îmi place asta”, îi spuse redactorul-șef scriitoarei, „dar la unele detalii va trebui, totuși, să mai lucrăm”. Era supărat pe obiectele pe care Robinson le împrumutase de la epava avionului: un topor, un set de pescuit, un pistol, un compas, o trusă de medicamente. Considera asta neverosimil. De parcă i s-ar fi pus la dispoziție lui Robinson o *survival-kit* [trusă de supraviețuire]. Îi dădu în schimb scriitoarei o listă de obiecte pe care Robinson trebuia să le găsească pe țărm după prăbușirea avionului. Printre care, de exemplu: o cravată, un parfum celebru pentru bărbați, crose de golf, un ceas de mână prețios (rezistent la apă până la o adâncime de 1000 de metri), un aparat de fitness și – aici scriitoarea nu-și crezu ochilor – o stație TV privată și un Cabrio^{*}. „Pentru Dumnezeu, ce să faci aici cu un Cabrio?”, întrebă ea disperată. „Nu știu, dumneavoastră sunteți scriitoarea, nu eu”, îi răspunse redactorul-șef.

Obiectele erau, toate, articole de marcă, cu ale căror producători revista, respectiv marele concern media căreia îi aparținea, încheiase contracte de reclamă. Prin urmare, toate trebuiau să primească un loc în poveste. Scriitoarea se puse pe lucru și găsi câte un scop pentru fiecare, chiar pentru stația TV: la sfârșit, Robinson este salvat de o echipă TV, care vine pe insulă pentru a filma acolo un *reality-show*. Numai Cabrio îi dădea de furcă. Dar talentul și hărnicia învinseseră iar. Robinson găsește pe plajă numai semnul distinctiv al celebrei mărci a producătorului de automobile. Iar acest mic logo îl schimbă apoi, la băștinașii de pe insula învecinată, pe o mulțime de aur și perle.

* Mașină decapotabilă. (n.t.)

Căci ei identifică în bucata de metal strălucitor o încarnare a divinității lor și îi dedică pe loc un nou cult.

Mândră de născocirile și soluțiile ei literare, ea îi prezentă redactorului-șef versiunea îmbunătățită. Acesta fu foarte satisfăcut de rezultat. *Eau de toilette* ca dezinfectant, crosa de golf ca armă, oameni de televiziune ca salvatori, totul era perfect. Însă: „Ce să faci pe-o insulă pustie cu aur și perle?” Așa încât scriitoarea primi imediat o nouă sarcină.

De astădată, pe lângă Robinson, se mai salvează cineva pe insulă: un angajat al unei celebre bănci occidentale; de altfel, este aceeași bancă care a sprijinit de curând cu credite grase concernul media în încercarea sa de speculă cu acțiuni pe piața imobiliară internațională. El înoată cu un laptop până la țărm (firește, din nou o marcă din cele de pe listă) și deschide imediat pe insulă o filială a băncii sale. Acolo Robinson poate să-și vândă pe loc aurul și perlele. Apoi, literalmente în ultimul moment, înainte ca bateria să se descarce, reușește să cumpere cu banii lui o mulțime de acțiuni pe piața financiară în expansiune și să înșface, relativ ieftin, ca *cherry on the cake* [cireasă pe tort], încă o vilă uriașă în California, cu piscină și vedere la mare. Și astfel, se poate dedica mult mai relaxat luptei nemiloase pentru supraviețuire. La urma urmelor, viitorul e asigurat.

Dar redactorul-șef fu dezamăgit: „Totul e prea naiv. Promisiuni ieftine de fericire. Nici măcar un agitprop amator n-ar fi scris așa ceva. Cum v-ați imaginat dumneavoastră, de fapt, capitalismul? Doar să te străduiești oleacă, iar pe urmă poți să zaci tot restul vieții în șezlong la marginea piscinei. Desigur, cu vedere la mare. Vremea utopiei a trecut, dragă colega! Uitați-vă numai la realitatea noastră postcomunistă: crime, corupție, sărăcie, războaie... Dar asta nu-i decât un preludiu la ce ne-așteaptă în capitalismul veritabil. Acolo n-o să existe nici milă, nici societate care să-ți poarte de grijă, ci numai lupta pentru supraviețuire. Ca-n natură. De-aceea l-am inventat pe Robinson. Cu unul ca el trebuie să se identifice oamenii, dacă vor să aibă un viitor. Și tocmai de-aceea vă rog, fără iluzii. Destul le-au răspândit comuniștii, și tocmai pentru asta s-au prăbușit. Trebuie să ne confruntăm, în fine, cu realitatea dură, cu capitalismul, așa cum este el de fapt. N-o să ne cadă atunci din cer nici aur, nici perle, cum v-ați imaginat dumneavoastră. Chiar și pe mine m-au învățat asta, atunci, la școala de partid. Cum îi zicea? Nu există capitalism fără crize. Marx o spunea, nu-i așa?” În pofida acestei critici – iar critica între tovarăși i-o chestiune de igienă, îl cită el zâmbind pe marele președinte Mao –, o încurajă pe autoare să treacă la o îmbunătățire finală a povestirii ei.

Cu un singur cuvânt în cap, ea se-ntoarse la masa de scris: criză. Credea acum că numai o criză putea salva povestea. Și chiar așa a fost.

Într-o zi, valurile aduc la țărm un ziar. Robinson este încântat la culme. În sfârșit, știri din lumea civilizată. Dar încă de pe prima pagină, o singură temă ocupă tot spațiul, marele crah al bursei. Ca să n-o mai lungim: pierduse tot. Acțiunile băncilor și ale societăților de asigurări, pe care

le cumpărase odinioară, își pierduseră orice valoare. Pierduse și vila din California. Cu o crosă de golf în mână aleargă la funcționarul bancar de la celălalt capăt al insulei. Dar el și-a luat deja tălpășița. Cu tot aurul și perlele, bineînțeles. „Căci exact așa stau lucrurile în starea de natură”, conchise scriitoarea, „*homo homini lupus*”.

„Și-acum ce facem?” întrebă redactorul-șef, „povestea noastră nu se poate termina așa. E prea pesimist. Nu trebuie să-i descurajăm pe oameni. Nu trebuie să-i lăsăm fără nicio speranță. În felul acesta îi facem să devină iar comuniști. Avem nevoie de un alt final.”

Scriitoarea era disperată. Nu-i mai venea nicio idee. Și redactorul-șef căzu pe gânduri, dar numai ca să anunțe, imediat după aceea, cu un zâmbet triumfător: „cred că am soluția – masele largi de oameni ai muncii!”

„Ce-nseamnă oameni ai muncii?”, întrebă scriitoarea, „o aud pentru prima dată”.

„Ah, tineretul din ziua de azi – nu mai știe nimic despre trecutul nostru comunist. De parcă viața pe pământ ar fi început cu primele alegeri democratice. Iar în America nu v-au învățat, desigur, așa ceva. Clar, individualism, egoism, fiecare pentru sine. Despre forța productivă a muncii colective, despre solidaritatea socială, despre asta nu vreți să știți nimic. Devin de-a dreptul nostalgici.”

Scriitoarea are o vagă presimțire. „Dacă nu mă-nșel, vă referiți la masele largi ale plătitorilor de taxe, nu-i așa? Ei trebuie să ne-ajute să ieșim din criză, adică să ni-l salveze pe Robinson. Corect?”

„Dacă vreți să-i spuneți așa, mă rog. Recunosc, limbajul meu de-atunci e depășit. Prea ideologic, prea departe de realitatea de azi. E clar, nu mai avem nevoie de el. Cum ar fi deci cu plătitorii de taxe?

Încurajată de remarcile autocritice ale redactorului-șef, ea zise sigură pe sine: „Știți, asta se numește astăzi *bail-out*.”

Nu că n-ar fi știut engleză, dar redactorul-șef era copleșit.

„Literal înseamnă ceva de genul «a-l scăpa de la strâmtoare»”, îl lămuri scriitoarea, „adică un fel de contract social bazat pe economia de piață. Doar știți, Hobbes etc. Oamenii renunță la o mică parte din propria lor libertate, o transferă asupra suveranului, ca să trăiască în pace. Altfel și-ar sparge capetele unii altora. În cazul nostru, ei renunță la o mică parte din venitul lor, ca să salveze capitalismul. Altfel ar pieri împreună cu el. Iar asta nu-i o opțiune, nu-i așa?”

„Nu, asta nu-i o opțiune. Să-l ajutăm, deci, pe Robinsonul nostru să iasă din strâmtoare, să facem din insulă o peninsulă și să facem să ajungă pe ea masele largi ale plătitorilor de taxe.”

Tânăra scriitoare era entuziasmată. Se identifica deja atât de intens cu ideea, încât credea că fusese chiar a ei. Problema era rezolvată. Ba mai mult: aici, pe peninsulă, scăpa și de blestemata stare de natură. Se putea aduce chiar și un suveran, care să păstreze ordinea. Și cine altul ar fi putut

fi acesta, în timpurile noastre democratice, dacă nu poporul, deci – alegeri libere, parlamentarism, stat de drept, media independente, o societate civilă solidă! Abia acum povestea căpătase sens, nu doar Robinson, gândi ea, viitorul democratic era salvat.

Dar redactorul-șef găsi povestirea prostească. *Trash* [Gunoii] pentru așa-numitul public-țintă. Ura cuvântul și fugea de el ca de ciumă. Dar asta-i era *job*-ul, iar această *job* și-l făcea de mult ca pe o rutină, fără entuziasmul din tinerețe. Căci nu te poți entuziasma corect, era credința lui de modă veche, decât atunci când faci ceva semnificativ social, iar această poveste a lui Robinson și această revistă tâmpită pentru bărbați erau departe de a fi așa ceva. Împlinise vârsta de pensie și-ar fi vrut chiar să se retragă. Ar fi preferat să se joace cu nepoții lui și să lase în seama celor mai tineri salvarea capitalismului. Dar de curând, când fusese avansat redactor-șef și-și văzuse noul fluturaș de salariu, a făcut, în entuziasmul său, un credit imens, și-a cumpărat o locuință nouă, luxoasă, o mașină nouă (*leasing*, cum altfel) și a-nceput să plătească o grămadă de bani la un fond de pensii privat, care realiza câștiguri mari pe piețele financiare prin vânzarea de acțiuni și care promitea în viitor pensii grase. În plus, a trebuit să-i plătească fiică-si studiile la o universitate privată din Londra. N-avea, deci, de ales, trebuia să continue. De fapt, el însuși era cel aflat la strâmtoare.

După plecarea scriitoarei, îi încredință temerile sale unei colege pe care-o cunoștea de pe timpul revistei socialiste pentru tineret și care, ca și el, îmbătrânise în această redacție: „Știi”, îi zise el meditativ, „mă-ntreb cine-o să mă *bail-out* pe mine, dacă ceva n-o să meargă bine?”

Ea își aminti imediat de celebra frază finală din romanul lui Ilf și Petrov *Vițelul de aur*, cu care eroul lor, escrocul Ostap Bender, se gândește la o nouă perspectivă după ce toate visurile i se spulberaseră: „Nu-ți face griji, o să te necalifici ca portar”, iar apoi adăugă zâmbind: „sau mai bine chiar comunist”. Dar deveni de-ndată serios: „Dar asta nu mai are niciun haz.”

Indice de ilustrații

pp. 76-77: Statui din proiectul video *Stroiteli* al grupului *Chto Delat*, realizate de Tsaplya [Olga Egorova], Nikolai Oleinikov și Dmitri Vilensky. © Courtesy of the Artists.

Reproducerea tabloului *Stroiteli Bratska* de Viktor Popkov din colecția Galeriei Tretiakov din Moscova este parte integrantă a proiectului video.